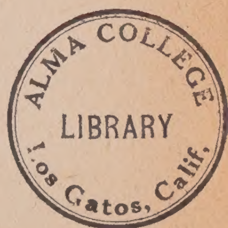
DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII





APUD PONTIFICIUM ATHENAEUM LATERANENSE
ANGELO BELARDETTI EDITORE ROMANO

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

QUIBUS MODERANTUR EIUSDEM ACADEMIAE

Commentarii ter prodibunt in anno.

Pretium annuae consociationis est pro Italia: 2.000 lire; pro exteris regionibus: 5 dollari (Dollars).

Directio est apud Pontificium Athenaeum Lateranense: Epistolae et scripta mittantur ad: Mons. ANTONIO PIOLANTI, Direttore di *Divinitas,* Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - ROMA.

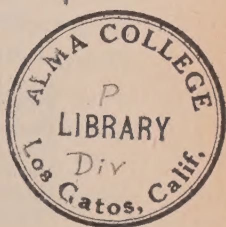
Administratio est apud Editorem Angelum Belardetti: pecunia et syngraphae (cheques) mittantur ad: ANGELO BELARDETTI, Via della Conciliazione, 4 - ROMA.

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE

COMMENTARII





Vol. I, 1957

APUD PONTIFICIUM ATHENAEUM LATERANENSE

ANGELO BELARDETTI EDITORE ROMANO

V. 1
1957

DIVINITAS

ANNI I FASC. I EDITUS EST MENSE APRILI A.D. MCMLVII

SUMMARIUM

IMPRIMATUR

E Civitate Vaticana die 11 mensis aprilis 1957
✠ PETRUS CANISIUS VAN LIERDE O.S.A. Episcopus Porphyriensis
Vicarius Generalis Summi Pontificis pro Civitate Vaticana

PROOEMIUM

In his theologicis commentariis edendis eo potissimum spectamus ut novum iis, qui sacram doctrinam excolunt et docent, suppeditemus auxilium, quod huius temporis necessitatibus accommodatum sit.

Nostra enim aetate multiplex ingeniorum propensio deprehenditur, quae catholicae theologiae summopere exitiosa est, siquidem Spiritus Sancti ductus non infrequenter extollitur in Ecclesiastici Magisterii detrimentum, Scholasticorum sapientia in desuetudinem amandanda saepenumero censetur, discrimen denique plus aequo urgetur vividas Scripturae Sanctorumque Patrum sententias inter et acutas theologorum pervestigationes, ita ut inter theologiam positivam et speculativam, quam appellant, grave statuatur dissidium.

Ab his excessibus recedentes, veluti errorum diverticulis spretis, regio christianae sapientiae itinere incedere conabimur. Quapropter ad veritatis incrementa in dies maiora capessenda, naviter adnitemur, nullo animi aestu, theologiam excolere, quae sit in aedificationem Corporis Christi.

Nostrum igitur non erit bella et dissidia fovere, sed pacem et concordiam conciliare, ea tamen conditione ut divinae veritatis patrimonium Ecclesiae a Christo concreditum, dum etiam atque etiam excolitur, integrum sartumque servetur.

Quod ut assequamur, triplicem nobis praestituimus normam, ut catholicos addecet theologos: primum, summa, qua par est, observantia et docilitate, Ecclesiae Magisterium sequi illudque constanter aspicere, veluti nostri itineris stellam

rectricem; dein perennem philosophiam impigre excolere, eamque mente et animo, quibus praeclari Scholae magistri (cuiusmodi S. Thomas, S. Bonaventura, S. Albertus Magnus), in christiana mysteria, quantum fas est, illustranda adhibere, ea profecto lege, ut libertate ab Ecclesia concessa minime laesa, Summus Aquinas studiorum nostrorum dux sit, ita tamen ut non limes *nobis evadat sed* lumen.

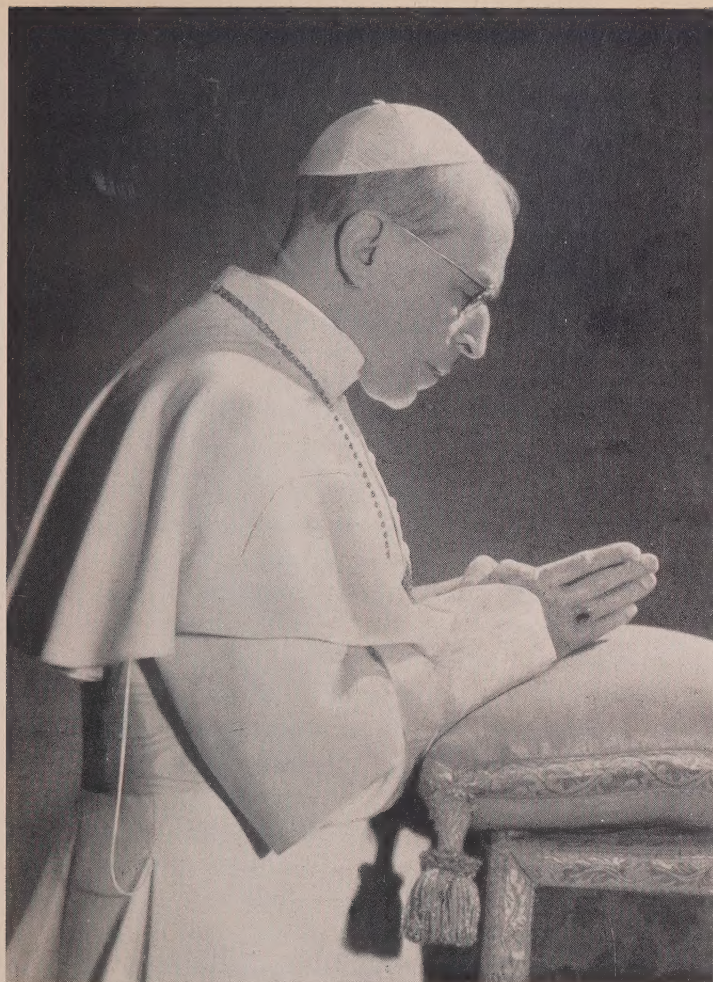
Ablegatis enim inter scholas simultatibus et iurgiis, id maxime praestabimus ut conferto agmine in christianae fidei osores atque eversores catholicorum ingenia convertamus.

Denique positivam doctrinam, quam dicunt, cum speculativa amice consociare, ut utraque mutuo auxilio in dies vividior et actuosior fiat. Omnes enim norunt rudem esse theologum, in cuius operibus Scriptura, Patres, Concilia, historia silent, sicut neminem latet ieiunum esse rerum divinarum tractatorem, qui "speculativam" investigationem negligit aut parvi habet. Ut uterque theologiae aspectus harmonice componatur operam diligentem navaturi sumus ut hinc periti Sacrarum Scripturarum Sanctorumque Patrum investigatores, inde vero sagaces veritatis perscrutatores suorum ingeniorum fructus nostris commentariis, in communem utilitatem, concredere non dubitent.

Hinc speramus fore ut inter fontes "positivos" et altam scholasticorum pervestigationem non dissidium, sed concordia et eiusdem doctrinae veluti perpetua amplificatio emergat.

Hac profecto triplici norma servata non modo theologiae dogmaticae, verum etiam moralis et spiritualis disciplinae cultores, feliciter suo fungentur munere. Vigilanter loquimur de morali theologia, quippe quae aetate nostra enixe excolitur, eo vel magis quod Apostolica Sedes omnium animos non infrequenter convertit ad moderna problemata, ut aiunt, quae nova atque accuratiori investigatione et solutione indigent. Nostrum erit nobilem hanc perquam necessariam disciplinam diligenter colere, in hominum, maxime fidelium, utilitatem.

Nostris inceptis faveat Divina Sapientia atque Sancta Dei Genitrix materne arrideat.



HORUM. COMMENTARIORUM. MODERATORES. SCRIPTORESQUE

PIO XII. P. M.

PONTIFICIAE . ACADEMIAE . THEOLOGICAE . ROMANAE
INSTAVRATORI . SAPIENTI
OBSEQVENTISSIMO . TESTANTVR . ANIMO
NIHIL . SIBI . FORE . GRATIVS . NIHIL . IVCVNDIVS
QVAM . PONTIFICIIS . MANDATIS . PRAECEPTISQVE
VLTRO . STVDIOSEQVE . RESPONDERE
CHRISTIANAE . DOCTRINAE . INTEGRITATEM . PLENIORE . IN . LVCE
PONERE
EAMQVE . ADVERSVS . ERRORVM . OMNIVM . FALLACIAS
ALACRITER . TVTARI

ANTONIUS BACCI

Sanctissimi Domini Nostri

PII PAPAE XII

Monita de theologia deque theologorum munere

« *Quod autem ad theologiam spectat, quorumdam consilium est dogmatum significationem quam maxime extenuare; ipsumque dogma a loquendi ratione in Ecclesia iamdiu recepta et a philosophicis notionibus penes catholicos doctores vigentibus liberare, ut in catholica exponenda doctrina ad Sacrae Scripturae sanctorumque Patrum dicendi modum redeatur. Spem ipsi fovent fore ut dogma elementis denudatum, quae extrinsecus a divina revelatione esse dicunt, fructuose comparetur cum eorum opinionibus dogmaticis, qui ab Ecclesia unitate seiuncti sint, utque hac via pedetemptim perveniatur ad assimilanda, sibi invicem dogma catholicum et placita dissidentium.*

Accedit quod, catholica doctrina ad hanc reducta condicionem, viam sterni autumant, qua, hodiernis necessitatibus satisfaciendo, hodiernae etiam philosophiae notionibus dogma exprimi possit, sive " immanentismi " sive " idealismi " sive " existentialismi " aliusve systematis. Quod idcirco etiam fieri posse ac debere audaciores quidam affirmant, quia fidei mysteria numquam notionibus adaequate veris significari posse contendunt, sed tantum notionibus " approximativis ", ut aiunt, ac semper mutabilibus, quibus veritas aliquatenus quidem indicetur, sed necessario quoque deformetur. Quopropter non absurdum esse putant, sed necesse omnino esse ut theologia pro variis philosophiis, quibus decursu temporum tamquam suis utitur instrumentis, novas antiquis substituat notiones, ita

ut diversis quidem modis, ac vel etiam aliqua ratione oppositis, idem tamen, ut aiunt, valentibus, easdem divinas veritates veritates humanitus reddat. Addunt etiam historiam dogmatum consistere in reddendis variis sibique succedentibus formis, quas veritas revelata induerit, secundum diversas doctrinas et opinationes quae saeculorum decursu ortae fuerint.

Patet autem ex iis, quae diximus, huiusmodi molimina non tantum ducere ad "relativismum" dogmaticum, quem vocant, sed illum iam reapse continere; cui quidem despectus doctrinae communiter traditae eorumque vocabulorum, quibus eadem significatur, satis superque favet. Nemo sane est qui non videat huiusmodi notionum vocabula cum in scholis tum ab ipsius Ecclesiae Magisterio adhibita, perfici et perpoliri posse, ac notum praeterea est Ecclesiam in iisdem vocibus adhibendis non semper constantem fuisse. Liquet etiam Ecclesiam non cuilibet systemati philosophico, brevi temporis spatio vigenti, devinciri posse: sed ea quae communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam attingenda, tam caduco fundamento procul dubio non nituntur. Nituntur enim principiis ac notionibus ex vera rerum creatarum cognitione deductis; in quibus quidem deducendis cognitionibus humanae menti veritas divinitus revelata, quasi stella, per Ecclesiam illuxit. Quare mirum non est aliquas huiusmodi notiones a Conciliis Oecumenicis non solum adhibitas, sed etiam sancitas esse, ita ut ab eis discedere nefas sit.

Quopropter neglegere, vel reicere, vel suo valore privare tot ac tanta, quae pluries saeculari labore a viris non communis ingenii ac sanctitatis, invigilante sacro Magisterio, nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu, ad accuratius in dies fidei veritates exprimendas mente concepta, expressa ac perpolita sunt, ut eorumdem in locum coniecturales notiones sufficiantur ac quaedam fluxae ac vagae novae philosophiae dictiones, quae ut flos agri hodie sunt et cras decident, non modo summa est imprudentia, verum etiam ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam. Despectus autem vocabulorum ac notionum quibus theologi scholastici uti solent sponte ducit ad enervan-

dam theologiam, ut aiunt speculativam, quam, cum ratione theologica innitatur, vera certitudine carere existimant.

Utique, proh dolor, rerum novarum studiosi a scholasticae theologiae contemptu ad neglegendum, ac vel etiam ad despiciendum facile transeunt ipsum Magisterium Ecclesiae, quod theologiam illam sua auctoritate tantopere comprobat. Hoc enim Magisterium ab ipsis tamquam progressionis sufflamen ac scientiae obex exhibetur; ab acatholicis vero quibusdam iam veluti iniustum frenum consideratur quo excultiores aliqui theologi a disciplina sua innovanda detineantur. Et quamquam hoc sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum, cuilibet theologo proxima et universalis veritatis norma esse debet, utpote cui Christus Dominus totum depositum fidei — Sacras nempe Litteras ac divinam " traditionem " — et custodiendum et tuendum et interpretandum concredidit, attamen officium, quo fideles tenentur illos quoque fugere errores, qui ad haeresim plus minusve accedant, ideoque " etiam constitutiones et decreta servare, quibus pravae huiusmodi opiniones a Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt " [1], *nonnumquam ita ignoratur ac si non habeatur. Quae in Romanorum Pontificum Encyclicis Litteris de indole et constitutione Ecclesiae exponuntur, a quibusdam consulto neglegi solent, ea quidem de causa ut praevaleat notio quaedam vaga, quam ex antiquis Patribus, praesertim graecis, haustam esse profitentur. Pontifices enim, ut ipsi dictitant, de his quae inter theologos disputantur iudicare nolunt, itaque ad pristinos fontes redeundum est et ex antiquorum scriptis recentiora Magisterii constitutiones ac decreta explicanda sunt.*

Quae etsi fortasse scite dicta videntur, attamen fallacia non carent. Verum namque est generatim Pontifices theologis libertatem concedere in iis quae inter melioris notae doctores vario sensu disputentur; at historia docet, plura quae prius liberae disceptationi subiecta fuerint, postea nullam iam disceptationem pati posse.

---

(1) C.I.C. can. 1324; cf. Conc. Vat. Const. *De Fide cath.* cap. 4, *De fide et ratione,* post canones (Denz. 1820).

Neque putandum est, ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exerceant. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud etiam valet: " Quis vos audit, me audit " (2)*; ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et inculcantur, iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent. Quodsi Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorumdem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis iam haberi non posse.*

Verum quoque est, theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes: eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina " traditione ", " sive explicite, sive implicite inveniantur " (1)*. Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhauriantur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt; dum contra speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem neglegit, ut experiundo novimus, sterilis evadit. Sed hac de causa theologia etiam positiva, quam dicunt, scientiae dumtaxat historicae aequari nequit. Una enim cum sacris eiusmodi fontibus Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit, ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei deposito nonnisi obscure ac velut implicite continentur. Quod quidem depositum nec singulis christifidelibus nec ipsis theologis divinus Redemptor concredidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio. Si autem hoc suum munus Ecclesia exercet, sicut saeculorum decursu saepenumero factum est, sive ordinario sive extraordinario eiusdem muneris exercitio, patet omnino falsam esse methodum, qua ex obscuris, clara explicentur, quin immo contrarium omnes sequi ordinem necesse esse. Quare Decessor Noster imm. mem. Pius IX, docens nobilissimum*

---

(2) *Luc.* 10, 16.

theologiae munus illud esse, quod ostendat quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur in fontibus, non absque gravi causa illa addidit verba: " eo ipso sensu, quo ab Ecclesia definita est " (1).

« *Ora a Noi importa di rendere più consapevole e di rafforzare il personale convincimento della necessità di prendere e mantenere questo contatto col magistero della Chiesa, per renderlo così adatto al tempo e all'uomo contemporaneo. La chiesa ha in sé l'armamento che Cristo le ha dato: la verità di Cristo e lo Spirito Santo. Essa così armata ha la sua mano al polso del tempo, e i fedeli debbono avere la loro al polso della Chiesa, per essere rettamente orintati e poter trovare e dare una retta diagnosi e prognosi sul tempo rispetto alla eternità.*

La Enciclica Humani generis *del* 12 *agosto* 1950, De nonnullis falsis opinionibus, quae catholicae doctrinae fundamenta subruere minantur (2), *è in non piccola parte la confutazione di un falso « Orientamento » e « Aggiornamento » della teologia, filosofia ed esegesi a moderne e non abbastanza fondate correnti e tendenze scientifiche. Vi si parla di una ingiustificata inclinazione verso erronei sistemi filosofici, di concessioni che taluni si mostravano disposti a fare (evoluzionismo, idealismo, immanentismo, pragmatismo, esistenzialismo, storicismo), come anche nel campo della teologia e della esegesi. La « nuova teologia » pretendeva di assimilarsi al tempo moderno e di rendere allo scienziato cattolico più naturale e facile l'essere cattolico. In realtà si cominciò arbitrariamente a correggere ciò che esisteva, a sopprimerlo, a mutarlo, a ricostruirlo, a mitigare la rigidezza e la immutabilità dei principii metafisici, a rendere più pieghevoli le precise definizioni dogmatiche, a sottoporre a revisione il senso e il contenuto del soprannaturale e la sua intima struttura, a spiritualizzare e rammodernare la teologia dell'Eucaristia, a rinnovare e ad av-*

---

(1) *Ex Litteris Encyclicis « Humani generis »*, die 12 augusti 1950, in *Acta Ap. Sedis,* 42 (1950), pp. 565 - 569.

(2) *Acta Ap. Sedis,* 42 (1950), p. 561 e sgg.

vicinare al pensiero e al sentimento moderno la dottrina sulla redenzione, sulla natura e gli effetti del peccato ed altri non pochi punti. Un simile movimento si era mostrato anche nel campo della esegesi. Qui si volevano assumere i pensieri e le conclusioni delle scienze profane, ma spesso senza serio esame e ponderazione.

Alcuni altri esempi del tempo presente vorremmo ora menzionare, affinché voi vediate sempre meglio quanto sia oggi necessario il contatto dell'« Orientamento » e « Aggiornamento » col vivo Magistero ecclesiastico.

L'« Orientamento moderno » è in rapporto di vigilanza e di critica non solo con la « Nuova Teologia », ma anche con la « Nuova Morale ». Il pensiero della Chiesa su tale argomento è stato da Noi esposto in due discorsi del 23 *Marzo e del* 18 *Aprile* 1952 (1). *In una materia affine la S. Sede si è pronunziata recentemente mediante la Istruzione della Suprema S. Congregazione del S. Offizio sulla « Ethica situationis », del* 2 *Febbraio u. s.* (2), *sistema che domina la mente di non pochi, perché ha qualche cosa di affascinante e di cui non è da essi chiaramente veduto il carattere pericoloso. Il « Centro di Orientamento » si trova qui dinanzi a un grave officio, se vuol dare un aggiornamento fondato su base scientifica. La competenza e i pronunziamenti della Chiesa in questioni riguardanti la legge e l'ordine naturale, i problemi sociali, il laicismo nei suoi più svariati campi, come l'educazione e la scuola, la vita dello Stato, i rapporti e il diritto internazionali; le questioni del diritto bellico e della guerra moderna: su tutto ciò la S. Sede ha parlato, e l'Orientamento pastorale moderno farà bene a tener presenti anche questi insegnamenti. Un altro punto non potremmo nemmeno lasciare sotto silenzio. Particolari circostanze nel più recente periodo della vita ecclesiastica C'indussero a dire, nelle Nostre due Allocuzioni al Sacro Collegio e all'Episcopato del* 31 *Maggio e del* 3 *Novembre* 1954 (3), *una*

---

(1) *Discorsi e Radiomessaggi*, vol. XIV, pp. 19 - 27 e 71 - 78.

(2) *Acta Ap. Sedis*, 48 (1956), p. 144 - 145.

(3) *Ibid.* vol. XVI, pp. 41 - 46 e 245 - 256.

parola sul fondamento del Magistero iure divino *del Papa e dei Vescovi e sull'insegnamento dei Teologi, i quali non per diritto divino, ma per delegazione della Chiesa, esercitano il loro ufficio, e quindi rimangono sottoposti alla autorità e alla vigilanza del legittimo Magistero. Se essi come Teologi sono attivamente interessati nell'« Orientamento » e adducono argomenti teologico-scientifici, avrebbe potuto presentarsi il quesito, se la parola dei Teologi o quella del Magistero della Chiesa offre maggiore peso e garanzia di verità. Al quale proposito nella Enciclica* Humani generis *si legge: « Quod quidem depositum (fidei)... nec ipsis theologis divinus Redemptor concredit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio... Quare Decessor Noster imm. mem. Pius IX, docens nobilissimum theologiae munus illud esse, quod ostendat quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur in fontibus, non absque gravi causa illa addidit verba: eo ipso sensu, quo ab Ecclesia definita est »* (1). *Decisiva dunque per la conoscenza della verità è non già la « opinio theologorum », ma il « sensus Ecclesiae ». Altrimenti sarebbe un fare i Teologi quasi « magistri Magisterii »; il che è un evidente errore.*

Ciò non toglie certamente che i Teologi e gli scienziati si adoperino per dare un fondamento scientifico a tutta una serie di acute questioni della vita. Certamente la S. Sede ama, loda e promuove le erudite ricerche e le alte speculazioni dei Teologi, che approfondiscono le verità rivelate e che non esitano di considerare, spiegare e sostenere le dichiarazioni del Magistero ecclesiastico con serietà scientifica, al lume della ragione illustrata dalla fede (2), *vale a dire, come affermava Pio IX, « in sensu Ecclesiae ».*

Sulle molte questioni particolari, che ricadrebbero altresì nel presente argomento, concernenti la medicina, la psicologia, la psicoterapia e la psicologia clinica, il diritto, la colpa e la pena, la sociologia, le questioni nazionali e internazionali ed

(1) L. c., p. 569.
(2) Conc. Vat. Sess. III, cap. 4.

altre simili, non possiamo ora che rimandare ai non pochi discorsi da Noi pronunziati.

La recentissima Enciclica De sacra Virginitate *del 25 Marzo* 1954, *vi ha manifestato, tra l'altro, la mente della Chiesa sugli interminabili dibattiti degli uomini moderni, specialmente dei giovani, intorno alla importanza, anzi, come alcuni vogliono, indispensabile, necessità del matrimonio per la persona umana (che senza di esso rimarrebbe, a loro avviso, quasi uno storpio spirituale), come anche alla pretesa superiorità dei matrimonio cristiano e dell'atto coniugale sulla verginità* (1), *che non è un sacramento efficace* ex opere operato » (2).

---

(1) *Acta Ap. Sedis,* 46 (1954), pp. 174 - 176.

(2) Dal *Discorso del Santo Padre Pio XII ai partecipanti alla VI settimana di Aggiornamento Pastorale,* il 15 settembre 1956, in *Acta Ap. Sedis* 48 (1956), pp. 707 - 710.



EMINENTISSIMO . VIRO

JOSEPHO. PIZZARDO. S.R.E. CARDINALI

MODERATORES . ATQVE . SODALES
PONTIFICIAE . ACADEMIAE . THEOLOGICAE . ROMANAE
GRATA . ERGA . EVM . AFFECTI . VOLVNTATE
OMINANTVR . EX . ANIMO
VT . MVLTVM . IN . AEVVM
EIVSDEM . ACADEMIAE . PATRONVM
BENEVOLENTEM . NAVVM . STVDIOSVM
DEO . FAVENTE . AGAT

ANTONIUS BACCI

E.mi Domini

D. JOSEPHI S.R.E. Card. PIZZARDO

Pontificiae Academiae Theologicae Romanae Protectoris

Epistola ad Pium XII Pontificem Maximum

Beatissime Pater,

Cum haud ita pridem Pontificia Academia Theologica Romana, abs Te providenti animo salubrique consilio restaurata, suos coetus hac in Urbe feliciter auspicata sit, eiusdem Academiae sodales universi, praeeunte Eminentissimo Cardinali Protectore, unanimo plane desiderio ac veluti necessitate se compulsos sentiunt, ut ad Solium Sanctitatis Tuae mentes reverenter convertant.

Siquidem congruens pietati officium omnino postulat, ut aperta significatione gratum Tibi profiteamur animum nostrum, quod non solum praeclarum huiusmodi divinarum disciplinarum Institutum, olim permultis decoratum promeritis, ad pristinum restituisti splendorem, verum etiam quod eidem S. Consilium Seminariis Studiorumque Universitatibus praepositum benevolentia maxima praeesse iussisti; ita sane ut eius navitas, Apostalicae Auctoritatis praesidio aucta, et ad Sacrae Theologiae incrementum, et ad catholicorum dogmatum tutelam, et ad huius denique almae Urbis promovendum decus validius conferret.

Quae omnia Academiae dignitatem multopere quidem extollunt et augent; nos vero latere minime potest, tanto honori parem granditatem onerum respondere. Scilicet haec studiorum sedes non tantummodo romano gloriatur nomine, verum in hac alma Urbe, catholici nominis principe, etiam constituta est, in

qua Christus Dominus domicilium Vicarii Sui, magisterium veritatis et catholicae unitatis centrum collocavit. Quanto igitur propinquiores Romanae Petri Cathedrae sumus, ex qua Tu, Beatissime Pater, dominico gregi pabulum veritatis impertis, tanto magis nos addecet salutares fructus ab ea percipere, incorruptaeque sapientiae laude ceteris antecellere.

Hinc sanctum erit apud nos, intimo mentis et voluntatis assensu Ecclesiastici Magisterii oracula suscipere, quae si quis sequitur, neque errorum laqueis, neque incertarum opinionum fluctibus agitatur. Ac tandem eo pacto Academiam hanc nostram romana sapientia dignam fore arbitramur, si quidquid operae susceperimus docendo disputando scribendo, in eodem sensu eademque sententia idem Tecum sapiamus, idemque doceamus.

Quodsi horum temporum condiciones atque cogitationes complectimur, aliud est, et quidem non spernendum, quod nos ad hanc arctam cum Apostolica Sede urgendam coniunctionem instanter suadet; nempe sacrarum disciplinarum cultores non paucos cernimus, qui ab hoc veritatis tramite poenitendo ausu deflectunt, novitatisque studio plus aequo indulgentes, antiquae sapientiae patrimonium fastidiunt, non sine fidei sacraeque doctrinae detrimento. Inconsulta ingeniorum protervia haec est, in quam apte cadit divina sententia: « Dereliquerunt fontem aquae vivae et foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas quae continere non valent aquas » (1).

Ecclesia Romana vero nos firmiter innixi, ad quam, ut S. Irenaeus ait, « propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam », *et in qua, concinente S. Leone Magno,* « beatus Petrus in accepta fortitudine petrae » *perseverat, tuti poterimus studiorum rectam illam tenere viam, quae et bono fidei apte respondeat, et progredientium scientiarum dignitati sit consentanea; viam illam dicimus, quam veneranda Patrum antiquitas, Angelicus Doctor ceterique christianae sapientiae magistri ingressi sunt, quorum quidem exemplo*

---

(1) *Jer.*, 2, 13.

scriptisque sic in theologica investigatione procedere monemur, ut, dum nova quaerimus, vetera, quae Ecclesiae auctoritas comprobavit, non amittamus.

En laborum nostrorum adipiscenda meta; en consilia, vota, proposita, Beatissime Pater, quae Tibi deditissimo filiorum animo deferimus. Utinam hoc tantillum observantiae nostrae pignus, inter tot temporum acerbitates, quodammodo Tibi leviorem reddat Apostolici muneris sarcinam, Teque nonnihil solari valeat, Pastor Angelice, Qui exemplo et verbis, magisterio et opere, tam opportune, tam sollerter deviis lumen, dubiis firmamentum, fidelibus robur praebere non cessas.

Interea, dum Apostolicam Benedictionem exposcimus, ut coepta nostra ac proposita ad exitum pervehantur optatos, summa qua par est veneratione, nos profiteri gaudemus.

Sanctitatis Tuae

addictissimos et deditissimos filios
JOSEPHUM *Card.* PIZZARDO, *Prot.*

ANTONIUM PIOLANTI, *a Secretis*

Romae, die XVIII Januarii, an MCMLVII

E.mi Domini

D. ALAPHRIDI S.R.E. CARD. OTTAVIANI

SUPREMAE SACRAE CONGREGATIONIS SANCTI OFFICII

PRO - SECRETARII

Oratio « Amare la Chiesa maestra di verità » (1)

« *A quei valorosi, così pochi e così luminosi e così inermi, che operano salvataggi di anime tra l'alluvione di libri, di tutti i libri che ogni giorno da ogni parte scaturiscono e prorompono come da mille polle nel mondo, io ho sempre pensato come ad altrettanti soldati nella trincea più avanzata, altrettanti missionari nel colmo della paganità, altrettanti medici nel vivo della zona battuta dalla virulenza dell'epidemia. Mi sono sempre domandato come questi animosi reggessero alla pressione nemica innumerevole, innanzi tutto nell'intimo della loro intelligenza, e in secondo luogo nella estrema fatica della difesa di quelle anime che debbono e vogliono sulvaguardare.*

Di fronte allo sgomento che può dare un sì grave e difficile compito, dev'essere di grande conforto per i critici cattolici del libro il fiducioso elogio che ad essi ha rivolto il Santo Padre nel Discorso del 13 corrente: " ... in ciascuno di voi — ha detto l'Augusto Pontefice — Ci pare di riconoscere un valido e fido cooperatore nel Nostro ministero pastorale, ed in tutti, un po-

---

(1) « Nel rivolgere la sua parola ai partecipanti al Convegno degli addetti alla critica del libro, Sua Eminenza Rev.ma il Signor Cardinale Alfredo Ottaviani, ha vivamente elogiato l'efficace opera di difesa della fede e del costume, alla quale quei sacerdoti coraggiosamente attendono. Ha poi loro additate alcune deviazioni di certi intellettuali, dalle quali occorre salvaguardare i fedeli. Ci piace qui riportare una interessante parte dell'elevato discorso ». (*L'Osservatore Romano,* 19 febbraio 1956, p. 1, col. 5.).



EMINENTISSIMO . VIRO

ALAPHRIDO. OTTAVIANI. S.R.E. CARDINALI

QUI

PRO . SVO . DOCTRINAE . SACRAE . EXCOLENDAE
TVTANDAEQVE . CATHOLICAE . VERITATIS . ALACRI . STVDIO
RESTAVRATAE . PONT . ACADEMIAE . THEOL . ROMANAE
FAVTOR . EXSTITIT . MVNIFICVS
EIVSDEM . ACADEMIAE . SODALES
TANTA . PVRPVRATI . PATRIS . BENEVOLENTIA . DEVINCTI
PERPETVO . MEMOREM . VOLVNTATEM
VNO . ANIMO . TESTANTVR

VILLELMUS ZANNONI

tente argine alla straripante marea di pubblicazioni..., che minacciano di sommergere nel fango dell'errore o della perversione l'alta dignità della natura umana".

Certamente l'intellettuale cattolico sa che nella grande lotta per la conquista e la difesa della verità egli non può nutrir fiducia di successo se non ottiene, con la preghiera, l'aiuto di quella luce suprema che elimina la fondamentale causa dell'oscuramento dell'intelligenza.

Tra le altre conseguenze o ferite inflitteci dal peccato d'origine, l'oscuramento dell'intelligenza è una delle più terribili. Non da altro nasce questa orribile confusione delle lingue che ci delizia; non da altro nasce che la storia dell'umana intelligenza è un labirinto di errori, è un tentativo sempre rinnovato di liberarsi dall'errore; non da altro nasce che la verità dobbiamo conquistarla con una dura battaglia non meno della bontà.

Se dunque la nostra intelligenza risente sempre gli effetti del peccato d'origine, ha bisogno della grazia. Trepida del nostro peccato, intrepida per la grazia di Gesù, che cosa deve fare la nostra intelligenza? Innanzi tutto, farsi banditrice della parola di Dio, e due sono i requisiti per adempiere bene questa missione: attingerla dalla Chiesa che ne è la dispensatrice eterna, e viverla per primi noi.

Assicurato questo pilastro fondamentale che garantisce dai crolli, ai quali furon soggette anche le più belle intelligenze che non usarono questa necessaria precauzione, resta il dovere di attendere con impegno ai severi studi, che costituiscono faticosamente il secondo pilastro su cui deve poggiare l'opera dell'intellettuale cattolico. " Se il lettore ricorre al critico — aggiungeva il Santo Padre nel già citato Discorso — è perchè crede nella sua scienza, onestà e maturità, sia quando egli espone il contenuto del libro, sia quando, nel riferirlo, lascia entrare un motivato giudizio, che pertanto non può essere respinto ».

Abbiamo lasciato che nelle scuole superiori i nostri nemici creassero indisturbati i veleni più deleteri, ci siamo votati agli

apostolati facili, invece che scavare profondamente e distruggere l'errore nelle radici.

E attenti a non diffondere l'errore, senza volerlo! Per lo meno non centuplichiamo gli echi degli errori, esponendoli e e non confutandoli bene; altrimenti ne allarghiamo l'area, ne diffondiamo il contagio.

Torniamo, quindi, e facciamo tornare allo studio severo: per lo meno salveremo gli uomini di domani.

Quando la nostra teologia fosse in onore e fossero in onore le altre discipline dello studio sacro, anche oggi noi staremmo assai meglio. Saremmo molto più rispettati e non si vedrebbero in giro, tra gli sciocchi, persino dei sacerdoti, incantati da novità incoerenti, giostrati dalla propaganda spicciola o in giochi di facile lustro, cacciatori di fama effimera e, ahimé, di agi e di lucri.

Purtroppo, per certuni, perfino la teologia non è più quella dei Padri e dei Dottori, delle Encicliche e dei Concili; non è più quella di ieri, così nobile, quella dei maestri venerandi che noi nella giovinezza facemmo appena a tempo a conoscere: « gigantes erant super terram ».

Oggi taluni pretenderebbero mettere insieme una teologia, come si mette insieme un gioco di parole incrociate, e inventano la « teologia nuova », la « teologia del lavoro », la « teologia dello sport » ecc. Si moltiplicano le teologie e i maestri prurientes auribus, *e si disprezza l'insegnamento autorevole degli organi competenti. Non si è stati mai così indulgenti verso l'errore come ora si è, e mai si è stati mai così severi, così disobbedienti, così insolenti come adesso, riguardo alla Chiesa. Il magistero ecclesiastico metteva soggezione ad Agostino e a Tommaso di Aquino, e ad esso s'inchinavano riverenti i solenni teologi della seconda scolastica del Cinquecento, come pure gli ultimi grandi teologi del secondo Ottocento.*

Oggi il magistero ecclesiastico non dice più nulla a certi pigmei, che si atteggiano a superuomini della cultura, che si credono in grado di poter fare da sé anche sul piano della teologia.

Tanto accade non perché la Chiesa non sia più la Chiesa. Smettiamola d'incolpare la Chiesa. E agli schiamazzi dei nemici contro di essa non aggiungiamo i nostri.

Certi intellettuali, cristiani annacquati e smaniosi, appena aprono bocca, l'aprono per dir male della nostra storia, della nostra casa, dei nostri fratelli, di noi. Ma non è questa una viltà, non è una prima resa al nemico? A furia di starlo a sentire, ne rifanno il verso; e nulla tanto li diletta, quanto starsene lì incantati a sentirli. Non ai piedi di Gesù come Maria, ma di fronte al serpente come Eva, costoro si fanno incantare per meglio essere presi e divorati. Traducono, recensiscono, citano a piena mano: non esistono che i nemici agli occhi loro stupefatti.

Questo accade, torno a dire, non perché la Chiesa non sia più la Chiesa, madre nostra e sposa di Gesù. Accade perché le menti nostre sono più fiacche: più fiacche, e perciò convulse, come una psiche avvelenata da droghe. Se fossimo cristiani sul serio, se fossimo dotti davvero, sentiremmo della Chiesa con maggior grandezza, perché la Chiesa non è soltanto il regno di Dio, ma è anche la cosa più bella che sia mai stata e possa mai essere nella storia degli uomini.

Viviamo, quindi, in pieno la vita cristiana; studiamo nel silenzio, ma profondissimamente. E sopra tutto amiamo la Chiesa: è la nostra Madre, e soltanto chi non ha lucida la mente e saldo il cuore abbandona la madre e rifugge dalla sua casa, denigrandola ».

ACTA ACADEMIAE

1.

STATUTA

PONTIFICAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE [1]

PIUS PP. XII

Ad perpetuam rei memoriam. — Magistra veritatis Ecclesia theologicam disciplinam, quippe quae in Deo versetur rebusque sacris, nullo non tempore impenso coluit studio, estque annisa ut clerici, in sortem Domini vocati, ea penitus erudirentur. Eos enim, qui caeleste quoddam munus in terra obeunt, quorumque est populos nutrire christianae doctrinae pabulo et hanc adversus falsarum opinionum commenta defendere, Theologiam decet callere omnino. Ex huiusmodi consilio, ineunte saeculo XVIII, auspice Clemente PP. XI, Decessore Nostro rec. mem., condita est in Urbe Academia Theologica, scilicet divinarum disciplinarum sedes et nobilium ingeniorum altrix, unde, quasi e capite, utilitates maximae in rem Catholicam manarent. Hoc igitur studiorum domicilium Summus Pontifex, quem diximus, dati Apostolicis sub anulo Piscatoris Litteris die XXIII mensis Aprilis anno MDCCXVIII, legibus rite contituit et privilegiis locupletavit. Benedictus autem PP. XIII, item Decessor Noster, qui, cum Purpurati Patris frueretur honore, « summa cum animi... iucunditate » (cf. Litt. Apost. d. VI m. Maii, a. MDCCXXVI) eiusdem Academiae coetibus et exercitationibus interfuerat, considerans, « quantum splendoris, atque ornamenti Almae Urbi praefatae, nec non

(1) *Acta Apostolicae Sedis,* 48 (1956) 493 - 496 (Litterae Apostolicae *Magistra veritatis*).

utilitatis universae Reipublicae Christianae accederet, si eadem Academia novis, validioribusque praesidiis constabiliretur, quorum ope firmius subsisteret, maioresque in dies progressus faceret » (cf. ibid.), ea, quae Clemens PP. XI providenti animo salubrique consilio instituerat, non solum rata habuit sed etiam benevolentiae suae muneribus luculentis cumulavit.

Suavissimos deinde et uberrimos fructus, qui ex hac Theologica Academia sunt profecti, agnoscens, Clemens PP. XIV non dispari munificentia et benignitate eam est prosecutus. Haec igitur insignis famaque nobilis doctrinae quasi officina « habuit inde ab origine breves quasdam Leges » — ut supra diximus — « quibus tamquam principiis positis ampliores deinde, prout res postularet, conderentur » (cfr. Constit. a Gregorio PP. XVI, approb.). Quod opus Gregorius PP. XVI, Decessor Noster fel. rec., perfecit, statuta sapientia plena die XXVI mensis Octobris anno MDCCXXXVIII Apostolica auctoritate approbando.

Nunc autem expedire visum est propter mutatas temporum ac rerum condiciones eas leges in novam redigi formam, quo magis ad ea, quae nostra postulet aetas, sint accomodatae. Precibus igitur ad Nos admotis, ut novas eiusmodi leges probaremus, benigne obsecundantes volentesque, ut egregia haec studiorum sedes amplioribus augescat incrementis, Nos, omnibus attente perpensis, certa scientia ac matura deliberatione Nostra deque Apostolicae potestatis plenitudine, harum Litterarum vi perpetuumque in modum *Statuta Pontificiae Academiae Theologicae Romanae,* rite concinnata et recognita, approbamus et confirmamus iisque Apostolicae sanctionis robur adicimus, dummodo conveniant cum germano exemplo primigenio, cuius prima verba sunt « Theologica Romana Academia », extrema autem « opportune emendata et confirmata sit », nempe sint tenoris qui sequitur:

Art. I. Theologica Romana Academia, Apostolicis Litteris Clementis Pp. XI sub forma Brevis datis d. XXIII m. Aprilis a D. MDCCXVIII contituta, a Romanis Pontificibus Benedicto XIII (Litt. *In excelsae* d. VI m. Maii a. D. MDCCXXVI), Clementis XIV (Litt. *Ex commisso,* d. XXVII m. Aprilis a. D. MDCCLXX) rite probata multisque privilegiis aucta, proprias habuit leges a Gregorio XVI d. XXVI m. Octobris a. D. MDCCCXXXVIII sapienter statutas, quae, nostrae aetatis conditionibus aptatae, praesentibus Constitutionibus confirmantur.

Art. II. Finis laudatae Academiae est fovere atque provehere theologica studia adeo ut velut « Centrum » quoddam sit uberioris institutionis et utilium hac in re novitatum cognitionis iis qui sacras disciplinas colunt.

Art. III. Academia semper sub tutela est S. R. E. Cardinalis Praefecti pro tempore Sacrae Congregationis de Seminariis et Studiorum Universitatibus. Cardinalis hic Protector Praelatum a secretis nominat.

Art. IV. Academia a S. Congregatione de Seminariis atque Studiorum Universitatibus dependet.

Art. V. Academia constat Sacerdotibus qui ob praeclara merita in sacris disciplinis excolendis a Cardinali Protectore socii nominantur, proponente Praelato a secretis, qui praevium sodalium Consilii assensum exquisiverit.

Art. VI. Praelatus a secretis nominatur prout in art. III cautum est. Ipsius est, adiuvante sex sociorum Consilio, Academia sollicite moderari, tum ad rectum quod spectat rerum cursum, tum ad Statutorum fidelem observantiam.

Art. VII. Consilium Academiae sex constat sodalibus qui, a sociis ordinarii electi, Cardinalis Protectoris, audito Praelato a secretis, con firmatione indigent. Iidem triennium in munere manent, quo elapso iterum iterumque eligi possunt.

Art. VIII. Consilio, cui praesidet Praelatus a secretis, deliberandum est de omnibus gravioribus Academiae negotiis. Quamobrem semel saltem in anno a Praelato a secretis convocabitur, atque insuper cum id Cardinali Protectori expedire visum fuerit, vel id tres Consilii sodales postulaverint.

Art. IX. In Academia officia exstant Archivistae-Bibliothecarii et Camerarii seu pecuniariae rei Administratoris. Uterque Officialis, a Consilio designatus, a Cardinali Protectore nominatur.

Art. X. Socii Ordinarii Academiae sunt numero quadraginta, quorum viginti saltem Romae vel in Latio sedem habeant. Qui vero extra Latium sedem habent, vitae Academiae quae doctrinae indagatione spectat interesse tenentur, itemque coetibus saltem praecipuis eiusdem Academiae.

Art. XI. Praeter ordinarios socios, nominari possunt a Cardinali Protectore, proponente Consilio, etiam socii qui vulgo « corrispondenti » appellantur, quorum numerus clausus non est.

Art. XII. Praelatus a secretis coetus sociorum indicere debet, postquam cuiusvis coetus agenda dicendaque (seu quod quidem « ordo diei » vulgo appellatur) Consilii sodalibus Cardinaliqus Protectori pro-

banda subiecerit. Exemplar programmatis cuiusvis coetus omnibus sociis mittendum curabit, addita invitatione, ut statis die et hora adsint.

Art. XIII. Academia, ad finem suum adsequendum, conventum theologicis studiis promovendis saltem singulis annis instituet, ephemerides theologicis novis documentis librisque illustrandis edendas curabit, Bibliothecam cuius libri sociis commodentur constituet.

Art. XIV. Praelatus a secretis, annuente Consilio, Cardinali Protectori adprobanda subiciet alia incepta, singula aut plura, semel tantum aut periodice perangenda, ut Academiae finis pleniorem effectum assequatur.

Art. XV. Camerarius seu pecuniariae rei Administrator quotannis oeconomicam Academiae relationem Cardinali Protectori probandam subiciet, postquam huiusmodi relatio a Consilii sodalibus opportune emendata et confirmata sit.

Hisce simul Litteris et auctoritate Nostra abrogamus et abrogata esse declaramus ea omnia, quae hisce Statutis, per Nos approbatis, non continentur. Constituimus praeterea, ut Purpuratus Pater, qui pro tempore Sacrum Consilium Seminariis studiorumque Universitatibus praepositum moderetur, eiusdem Pontificiae Academiae Theologicae Romanae, quemadmodum in ipsis legibus per Nos probatis scriptum est, Patronus seu Protector sit. Contrariis quibusvis nihil obstantibus. Haec edicimus, decernentes praesentes Litteras firmas validas atque efficaces iugiter exstare ac permanere; suosque plenos atque integros effectus sortiri et obtinere; illisque, ad quos spectant seu spectare poterunt, nunc et in posterum plenissime suffragari; sicque rite iudicandum esse ac definiendum; irritumque ex nunc et inane fieri, si quidquam secus, super his, a quovis, auctoritate qualibet, scienter sive ignoranter attentari contigerit.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, sub anulo Piscatoris, die v mensis Iunii, anno MDCCCCLVI, Pontificatus Nostri duodevicesimo.

De speciali mandato Sanctissimi
Pro Domino Cardinali a publicis Ecclesiae negotiis

GILDO BRUGNOLA
a Brevibus Apostolicis

II.

PRAELATI A SECRETIS DESIGNATIO

Prot. n. 1552/56

SACRA CONGREGATIO
DE SEMINARIIS ET STUDIORUM UNIVERSITATIBUS

Il Cardinale Giuseppe Pizzardo,
Prefetto della Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi, nella sua qualità di Protettore della Pontificia Accademia Teologica Romana, a norma dell'art. 3 dello Statuto del 5 giugno '56,

NOMINA

all'ufficio di *Prelato Segretario* dell'Accademia medesima

l'Ill.mo e Rev.mo Mons. Antonio Piolanti,

Consultore della Suprema S. Congregazione del Santo Uffizio, Professore di Teologia Dogmatica nei Pontifici Atenei Lateranense e di Propaganda Fide, affidandogli la direzione del Sodalizio, al quale dovrà applicare le prescrizioni dello Statuto suddetto in modo da assicurarne il buon funzionamento, per il raggiungimento degli alti fini che l'Accademia Teologica Romana si prefigge.

Dato a Roma, dal Palazzo San Callisto, 24 ottobre 1956,
nella Festa di San Raffaele Arcangelo.

IL PREFETTO

F.to G. Card. Pizzardo

IL SEGRETARIO

F.to + C. Confalonieri

luogo del timbro

III.

CORPUS ACADEMICUM

PROTETTORE

Sua Eminenza Rev.ma il Sig. Card. Giuseppe Pizzardo
Vescovo di Albano

Segretario della Suprema Sacra Congregazione del S. Ufficio
Prefetto della Sacra Congregazione
dei Seminari e delle Università degli Studi

PRELATO SEGRETARIO

Mons. Antonio Piolanti

CONSIGLIO ACCADEMICO

Mons. Ugo Lattanzi
Mons. Pietro Palazzini
Mons. Antonino Romeo
P. Carlo Balic O. F. M.
P. Agostino Bea S.J.
P. Luigi Ciappi O.P.

ACCADEMICI ONORARI

S. E. Mons. Domenico Tardini, Pro-Segretario di Stato di Sua Santità.

S. E. Mons. Alberto Di Jorio, Uditore Generale della Reverenda Camera Apostolica.

S. E. Mons. Carlo Confalonieri, Arcivescovo Tit. di Nicopoli al Nesto, Segretario della S. C. dei Seminari e delle Università degli Studi.

S. E. Mons. Giuseppe Ferretto, Assessore della S. C. Concistoriale.

S. E. Mons. Francesco Roberti, Segretario della S. C. del Concilio.

S. E. Mons. Pietro Sigismondi, Arcivescovo Tit. di Neapoli in Pisidia, Segretario della S. C. di Propaganda Fide, Rettore Magnifico del Pontificio Ateneo Urbaniano.

P. Arcadio Larraona C.M.F., Segretario della S. C. dei Religiosi.

P. Acacio Coussa, Monaco Aleppino, Assessore della S. C. per la Chiesa Orientale.

P. Paolo Philippe O. P., Commissario della Suprema S. C. del S. Ufficio.

S. E. Mons. Luigi Traglia, Arcivescovo Tit. di Cesarea di Palestina, Vicegerente di Roma.

S. E. Mons. Armando Fares, Arcivescovo di Catanzaro, Vescovo di Squillace.

S. E. Mons. Francesco Carpino, Arcivescovo di Monreale.

S. E. Mons. Ermenegildo Florit, Arcivescovo Tit. di Gerapoli di Siria, Coadiutore di Firenze.

S. E. Mons. Pietro Parente, Arcivescovo di Perugia.

S. E. Mons. Arturo Michele Landgraf, Vescovo Tit. di Eudocia, Ausiliare di Bamberga.

S. E. Mons. Cesario D'Amato, Vescovo Tit. di Sebaste di Cilicia, Abbate Ordinario di S. Paolo fuori le mura.

S. E. Mons. Pio Paschini, Rettore Magnifico del Pontificio Ateneo Lateranense.

Mons. Silvio Romani, Promotore Generale della Fede.

Mons. Paolo Igino Cecchetti, Sottosegretario della S. C. dei Seminari e delle Università degli Studi.

Mons. Giacomo Violardo, Sottosegretario del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica.

Mons. Carlo Maccari, Segretario del Vicariato di Roma.

Mons. Giuseppe Escrivá de Belaguer, Presidente Generale dell'Istituto della S. Croce e Opus Dei.

Don Emmanuele Caronti, Abbate Generale della Congregazione Benedettina Cassinese della Primitiva Osservanza.

Dom Bernardo Capelle, Abbate di Mont César (Lovanio).

P. Michele Browne, Maestro Generale dell'Ordine dei Predicatori.

P. Agostino Gemelli O.F.M., Presidente della Pontificia Accademia delle Scienze, Rettore Magnifico dell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano.

D. Atanasio Miller O.S.B., Segretario della Pontificia Commissione Biblica.

P. Pietro Abellan S.J., Rettore Magnifico della Pontificia Università Gregoriana.

P. Gabriele Roschini, Procuratore Generale dell'Ordine dei Servi di Maria, Preside della Pontificia Facoltà Teologica « Marianum ».

ACCADEMICI EMERITI (1)

Mons. Carmine Addivinola.

Mons. Giuseppe Candidori.

Mons. Giacomo Cicconardi.

Mons. Enrico Ponti.

Mons. Francesco Zaraga.

Don Damiano Lazzarato.

Don Simone Tinivella.

(1) Soci dell'Accademia prima del Breve Apostolico « Magistra veritatis » del 5 giugno 1956.

ACCADEMICI ORDINARI

Per Roma

Mons. Salvatore Garofalo.

Mons. Giuseppe Graneris.

Mons. Pier Carlo Landucci.

Mons. Ugo Lattanzi.

Mons. Michele Maccarrone.

Mons. Pietro Palazzini.

Mons. Antonino Romeo.

Mons. Costantino Vona.

P. Carlo Balic O.F.M.

P. Agostino Bea S.J.

P. Carlo Boyer S.J.

P. Luigi Ciappi O.P.

P. Lorenzo Di Fonzo O.F.M. Conv.

P. Giuseppe Filograssi S.J.

P. Reginaldo Garrigou-Lagrange O.P.

P. Francesco Hürth S.J.

P. Bonaventura Mariani O.F.M.

P. Raimondo Spiazzi O.P.

P. Teofilo da Orbiso O.F.M. Cap.

P. Sebastiano Tromp S.J.

Per l'Italia

Mons. Grazioso Ceriani.

Mons. Giuseppe De Rosa.

Mons. Francesco Olgiati.

Mons. Michele Pellegrino.

Abbate Mario Righetti.

Don Domenico Bertetto S.D.B.

P. Cornelio Fabro, C.P.S.

P. Tommaso Jorio S.J.

P. Ceslao Pera O.P.

P. Giovanni Rinaldi C.R.S.

Per le altre Nazioni

Mons. Carlo Feckes, Colonia.

Mons. Giuseppe C. Fenton, Washington.

Mons. Ronaldo Knox, Londra.

Mons. Gerardo Philips, Lovanio.

Mons. Michele Schmaus, Monaco.

P. Tommaso Camelot O.P., Le Saulchoir.

P. Fulberto Cayré A.A., Parigi.

Dom Ermanno Michele Diepen O.S.B., Oosterhout.

P. Giuseppe Maria Nicolas O.P., Tolosa.

P. Emilio Sauras O.P., Salamanca.

UFFICI DELL'ACCADEMIA

CAMERLENGO

Mons. Ugo Lattanzi

f.f. ARCHIVISTA BIBLIOTECARIO

Cav. Ermete Brovelli

SEDE DELL'ACCADEMIA

Pontificio Ateneo Lateranense - P.zza S. Giovanni in Laterano, 4 - Roma



IV.

ORATIO AUSPICALIS

Rev.mi P. AUGUSTINI BEA S.J.

La Pontificia Accademia Teologica Romana nel nostro tempo

Avrei voluto, e l'ho tentato, come era mio dovere, declinare l'onorevole invito a fare il discorso a nome dei Rev.mi Accademici in questa ora solenne, essendo fra di noi tanti illustri soci che si chiamano teologi molto più giustamente di me che ho coltivato, come parte speciale, soltanto un angolo del grande campo teologico. Ma quasi costretto da autorità superiore mi sono rassegnato e messo al lavoro. Non ho creduto di dover presentare in questa seduta inaugurale un frutto del mio limitato campo speciale, ma approfittando delle esperienze di una vita piuttosto lunga e di quella svariata attività, alla quale la divina Provvidenza mi ha voluto chiamare, ho pensato di dare uno sguardo generale al *compito che si impone al teologo di oggi nelle concrete circostanze del nostro tempo.* Chi ha studiato la teologia cinquant'anni fa, quando lo studio teologico, grazie alle due immortali encicliche « Aeterni Patris » e « Providentissimus Deus » di Leone XIII, appena era risuscitata da un collasso durato lungo, e contempla lo sviluppo che la scienza teologica ha preso in questo mezzo secolo, non potrà non ringraziare il Signore di un dono tanto grande concesso alla Chiesa del secolo XX, e sente anche impellente il bisogno di contribuire quel poco che è nel suo potere, affinchè questo sviluppo sia sempre più vigoroso, ma anche sempre più sano e solido. Clemente XI, il primo fondatore della nostra Accademia, ha dato, nel suo tempo, un potente impulso alla teologia di allora; conceda il Signore che l'impulso dato dal nostro augusto Pontefice Pio XII gl. r., con la Lettera Apostolica « Magistra veritatis », sia ancora più potente e più decisivo per l'avvenire della sacra scienza.

I. *L'Accademia Teologica nel tempo di Clemente XI.*

1. Uno dei periodi più gloriosi e ricchi di frutti teologici è senza dubbio il tempo del *primo secolo dopo il Concilio di Trento.* Ancora una volta si manifestava la meravigliosa unità del pensiero cattolico, nonostante lo sviluppo che i singoli rami della teologia avevano preso. « La grandezza di questo tempo, dice il Grabmann [1], sta propriamente in questo che tutte le parti della teologia vengono coltivate in intima unione fra di loro e con vicendevole influenza ». Grandi cultori della teologia storica, come il Petavio (+1652) e il Thomassin (+1695), mettendo al servizio della teologia i ricchi risultati dei loro studi patristici, avevano ancora lasciato alla dogmatica il suo primato. Ma d'altra parte nell'*Augustinus* di Cornelio Giansenio (+1638) si erano già manifestati i pericoli di un abuso degli studi storici per scopi contrastanti con la dottrina della Chiesa, e la preferenza quasi esclusiva data alla ricerca storica, coltivata da non pochi, minacciava di condurre a una disgregazione dell'unica disciplina teologica in una serie di discipline particolari senza una interna unità e senza un legame più stretto con la dommatica. Si aggiunge poi l'indebolimento recato alla filosofia aristotelico-scolastica dalle scienze sempre più coltivate e, in molte regioni, l'influsso funesto sempre crescente del deismo.

2. Questa era, in grandi linee, la situazione teologica, quando Clemente XI, il 23 Novembre 1700, fu eletto Papa. Pur non essendo teologo di professione, egli aveva fatto solidi studi filosofici e teologici ed era dotato di grande ingegno e di un vivo e profondo interesse per gli studi sacri. Le enormi difficoltà creategli dal Giansenismo quasi durante tutto il suo lungo pontificato gli mostravano chiaramente quanto pericolo creava alla Chiesa l'abuso degli studi positivi non ben guidati e diretti da una profonda scienza teologica. Il grande Pontefice dunque non volle contentarsi di condannare gli errori giansenistici con le Costituzioni « Vinea Domini » (16 Luglio 1705), « Unigenitus » (8 Sett. 1713) e « Pastoralis Officii » (28 Agosto 1718), ma volle anche dare un rimedio positivo, creando nella capitale della cristianità un centro irradiatore di studi teologici. Egli stesso era stata membro dell'*Accademia fisico-matematica,* fondata nel 1677, e aveva visto sorgere nel 1695, per iniziativa del Abbate Girolami, l'*Accademia teologica.* Questa fondazione fu da lui approvata come Pontificia e arricchita di diritti e privilegi con la Costituzione « *Inscrutabili* » del 23 Aprile 1718. Questo giorno segna dunque la nascita della nostra Accademia, che più

---

[1] M. Grabmann, *Geschichte der kath. Theologie,* Freiburg, 1933, p. 155.

tardi fu confermata da Benedetto XIII 1726 (« In excelsa Sedis Apostolicae »), da Clemente XIV 1770 (« Ex commissi ») il quale egli stesso ne era stato membro, e da Gregorio XVI (1838).

Oggi, per augusta volontà del nostro Sommo Pontefice gl. r. questa istituzione più che bisecolare risorge a nuova vita e attività, adattata ai bisogni del nostro tempo.

II. *La situazione della teologia nel nostro tempo.*

1. I tempi che oggi corrono, certamente non sono meno difficili di quelli di Clemente XI.

I cambiamenti che si sono verificati durante l'ultimo mezzosecolo in quasi tutti i settori del mondo materiale, hanno avuto ripercussioni gravi anche nel mondo delle idee.

a) *Nel campo filosofico* sono sorti nuovi sistemi. La moderna scienza naturale con le sue minutissime ricerche particolari ha alimentato sempre più le menti alle leggi universali le quali, fondate sulle essenze stesse degli oggetti, governano la loro azione. Invece di una scienza delle essenze, oggi si mira a una valutazione sempre più profonda del *concreto* che realmente *esiste,* e dei bisogni e diritti dell'individuo *esistente,* e ciò non soltanto nel mondo materiale, ma anche nella vita morale, sociale e religiosa. Le leggi generali, fondate sull'essenza delle cose, ormai da molti si considerano come pallide astrazioni, prive di sangue e di vita: si sostiene *l'esistenzialismo* invece della filosofia delle essenze, l'« etica della situazione » invece della legge morale, il « bene individuale » invece della legge naturale e positiva, la religione personale invece del dogma rivelato e proposto dalla Chiesa.

Si aggiunge poi, connesso anch'esso con le scienze naturali, *l'evoluzionismo* non già limitato alle sfere nelle quali una certa evoluzione si può esperimentalmente osservare, ma spinto fino alla negazione della distinzione fra materia e spirito e con ciò anche dell'anima spirituale dell'uomo, ovvero legato con un *panpsichismo* nel quale il germe dello psichico, contenuto nella materia primordiale, si evolverebbe sempre più finchè sia giunto allo spirituale e, perfino, al divino. E' chiaro che in un tale mondo di idee la filosofia scolastica, la filosofia delle essenze, la filosofia delle distinzioni nette e chiare, non ha più diritto di esistere, e che anche una rivelazione di verità eterne, di valori oltremondani, di leggi morali assolute e oggettive, non vi trova più posto.

b) Anche lo sviluppo delle condizioni *sociali e politiche* della vita moderna ha creato gravi problemi per la vita personale e sociale. In pochi decenni molti popoli hanno scosso il giogo dei regimi tradizionali e

si sono messi a *governare* se stessi con sistemi democratici e parlamentari. Non valgono più i privilegi nè di nascita nè di merito; ognuno, sia uomo sia donna, ha lo stesso diritto e lo stesso dovere. La Chiesa con il suo governo gerarchico, affidato a un piccolo numero di sacerdoti, a taluni sembra un fenomeno ormai antiquato; la fondamentale distinzione fra clero e laicato non la si comprende più; il sacerdote è al massimo il rappresentante del popolo, incaricato delle funzioni del culto, e si richiede appassionatamente una apposita « teologia del laicato » che tenga conto di questa moderna idea democratica.

c) La giusta distinzione fra sacro e profano si applica oggi in modo del tutto erroneo alla questione della *relazione fra Chiesa e Stato.* Il mondo di oggi afferma l'autonomia dei valori profani e domanda che questa autonomia venga rispettata anche nella vita pubblica. Allo Stato si attribuisce la cura dei valori profani, alla Chiesa si lascia la cura dei valori sacri. Lo Stato è dunque, secondo questa concezione, essenzialmente ed esclusivamente laico, indifferente riguardo ad ogni forma di religione e culto non contraria agli interessi statali, preoccupato soltanto per il bene materiale, sia sociale sia individuale. La piena separazione fra Stato e Chiesa è una conseguenza pratica di queste idee. Problemi educativi e riforme sociali non riguarderebbero dunque la Chiesa — le encicliche *Rerum novarum* di Leone XIII e *Quadragesimo Anno* di Pio XI, i Messaggi sociali del S. Pontefice gl.r. sarebbero interventi della Chiesa in sfere che sono fuori della sua competenza, reliquie di una ideologia medievale.

d) Un importante cambiamento si è anche verificato, da circa una trentina di anni, nelle relazioni delle società religiose cristiane non cattoliche fra loro e la Chiesa cattolica. Nato nel periodo del liberalismo religioso, il *movimento ecumenico,* cercando l'« unità delle chiese », ha condotto a una parziale dissoluzione delle cosidette « confessioni »; si cerca l'*unità,* ma non quella della vera Chiesa « una sancta » cattolica, ma una unità ideale, invisibile; le questioni della successione apostolica dei Vescovi, del primatus iuridictionis del successore di S. Pietro, cioè del Vescovo di Roma, della struttura gerarchica della Chiesa fondata da Cristo, del sacramento e del sacrifizio si discutono di nuovo dai non cattolici fra loro e da essi con teologi cattolici, specialmente, come si dice, in base a un più profondo studio della Bibbia e del cristianesimo primitivo. Queste discussioni richiedono da parte dei cattolici una aumentata attenzione ai punti controversi e uno studio solidamente approfondito, ma nelle file dei non cattolici esse hanno spesso portato a una forte scossa delle convinzioni religiose finora professate e a una confusione delle idee quasi inestricabile.

2. Questi rapidi cenni mostrano quanta sia oggi in molti settori, *l'incertezza e il disorientamento* tanto nel mondo delle idee che nella vita pratica individuale, sociale, morale e religiosa. L'uomo ha perduto l'equilibrio, sente dolorosamente il disagio e cerca un punto d'appoggio, ma non lo trova.

a) Sarebbe un grave errore giudicare che il mondo moderno non *pensi,* non senta, non soffra sotto il peso dei gravi problemi creati dalle condizioni moderne: la letteratura, sia profana sia religiosa, i numerosi congressi e convegni ci dicono piuttosto che si cerca ansiosamente una soluzione e che si vuol uscire dallo stato di dubbio e incertezza. La splendida superficie della cultura moderna non inganna l'uomo: troppo crudelmente egli ha esperimentato che una bomba basta per distruggere in un minuto tutto questo sfarzo, e si accorge ansiosamente che i principi della filosofia e morale moderna dissolvono la famiglia, distruggono il matrimonio, rapiscono i figli ai genitori, abbrutiscono tanti uomini fin dalla prima giovinezza. Con spavento vede che nella nostra civiltà moderna, apparentemente così prospera e fiorente, manca qualche cosa di essenziale, di fondamentale, e che bisogna cercare una risposta a questo assillante problema. E moltissimi la cercano nella religione, e molti — e questo è un fatto consolante — nella religione cattolica.

b) E' certamente un fenomeno mai visto in tutti i secoli della Chiesa, che ogni anno migliaia e migliaia *vengono dal Papa,* dal Vicario di Cristo, cercando, anzi chiedendo formalmente luce e orientamento per i problemi che li tormentano e li opprimono: uomini di ogni ceto, di ogni professione, e perfino di ogni religione: politici, scienziati, medici, giuristi, filosofi, educatori, storici, artisti, industriali, commercianti, impiegati, operai, contadini e l'umile gente del popolo — per non parlare delle schiere veramente sterminate di coloro che ascoltano o leggono in tutto il mondo i radiomessaggi e discorsi del Romano Pontefice, il quale mostra loro, come trovare nei compiti e lavori terreni i valori duraturi e perenni, come imprimere alla vita una nota genuinamente umana e realmente cristiana. Queste folle innumerevoli non vengono per curiosità nè per consuetudine, ma vengono spinti da una speranza — forse appena conscia, ma realmente esistente — di trovare qui luce e forza.

c) E ciò con ragione. La *bimillenaria storia della Chiesa* ha splendidamente mostrato che essa ha in se la forza di superare tutte le crisi, sia interne sia politiche e sociali. La gnosi, l'arianesimo, il nestorianismo certamente erano gravissimi paricoli interni per la giovane

Chiesa; ma essa ne uscì vincitrice. Quando il mondo romano che ai contemporanei sembrava imperituro e incrollabile, stava per cadere sotto i duri colpi di nuovi popoli, barbari e incolti, la Chiesa riuscì a illuminare anche queste genti, a guidarle a una vita umana degna ed elevata, e a salvare allo stesso tempo i preziosi elementi della cultura greco-romana oramai tramontata. Quando poi nell'alto medio evo, una potente onda di naturalismo spinta dalla filosofia pagana e mescolata con principi islamici e ebraici si muoveva dalle coste africane e dalla penisola iberica verso il mondo cristiano, i grandi teologi del secolo XII e XIII, a capo di tutti il potente genio dell'Aquinate, hanno arrestato le acque, assimilandone gli elementi utili e fecondi, eliminando quelli pericolosi, e creando così la meravigliosa sintesi del divino e dell'umano che presenta l'immortale *Summa theologica* di S. Tommaso. E quando una civiltà seduttrice, avvelenata dai principi di un umanesimo paganeggiante, fautrice di una morale rilassata e molle, guidata dal subiettivismo della filosofia nominalistica, penetrava perfino nel recinto del clero e dei conventi, la Chiesa, profondamente consapevole della sua forza interna, ha ristabilito, nel Concilio di Trento, con la sollecita cooperazione di valenti teologi, l'equilibrio minacciato, e dato ai suoi figli dei principi e delle norme che li confermavano nella fede e insieme stimolavano il loro zelo apostolico a spingerli con un generoso slancio missionario fino ai confini del nuovo mondo allora scoperto.

d) Questi fatti storici ci autorizzano a mantenere anche nelle gravi circostanze odierne quell'*ottimismo cristiano* che è fondato non su considerazioni umane o sull'arena di una filosofia più o meno effimera, ma sull'intera forza della dottrina di Cristo, e a dire coraggiosamente col Santo Padre gl. r. « Non lamento, ma *azione* è il precetto dell'ora, non lamento su ciò che è e che fu, ma ricostruzione di ciò che sorgerà e deve sorgere a bene della società » ([2]). La dottrina di Cristo proposta dalla Chiesa, spiegata e illustrata da una sana e profonda teologia, ci dà anche oggi i mezzi necessari per superare le grandi difficoltà. Le ricerche e scoperte degli ultimi decenni non hanno soltanto creato delle difficoltà in molti campi, ma hanno dato anche nuove armi, talvolta del tutto inaspettate. « Ogni investigazione e

---

([2]) *Discorsi e Radiomessaggi*, vol. IV (1942/43), p. 338. Cf. anche il *Radiomessaggio natalizio del 23 dicembre 1956*: « I cristiani sono convinti di poterla (l'angosciosa contraddizione) vincere, rimanendo saldi sul terreno della natura e della fede, mediante una coraggiosa quanto prudente revisione dei valori in questione, e primariamente di quelli interiori » (A.A.S. 496, 1957, p. 6).

scoperta delle forze della natura che eseguisce la tecnica », dice il Santo Padre, « alla fine conduce all'investigazione e alla scoperta della grandezza, sapienza e armonia di Dio » (3). Le scienze biologiche e astronomiche hanno fornito sorprendenti prove dell'unità reale e concettuale del microcosmo e del macrocosmo, procurando all'argoment dell'*ordine* una base così larga come non si è avuta mai prima (4). Le scoperte archeologiche fatte nel vicino Oriente e in Egitto hanno illustrato e confermato i racconti biblici così splendidamente che le obiezioni mosse dalla critica razionalistica contro la verità della S. Scrittura si sono in gran parte dileguate. Lo studio più intenso e oggettivo della teologia biblica del Nuovo Testamento, dice schiettamente un autore protestante, ha mostrato, che dottrine (non cattoliche) « le quali nel corso dei secoli erano diventate irrefragabili, oramai di nuovo sono in moto », e l'autore cita, come esempi, la dottrina luterana sul peccato originale e quella di Calvino sulla predestinazione (5). Un altro autore protestante scrive: « L'evoluzione storica ha avuto il risultato che negli ultimi decenni i fronti si sono resi più sciolti... Questo scioglimento è stato causato da ciò che si è fatto strada un cambiamento del nostro pensiero teologico che ci fa vedere molte cose in altra luce che non prima » (6).

Questi pochi esempi — ai quali facilmente si potrebbero aggiungere molti altri — mostrano che la difesa della fede in molti casi è diventata più facile o più efficace, e che l'*apologetica* oggi si trova in una situazione migliore di prima. E' chiaro che anche la *dommatica* nelle sue argomentazioni potrà far tesoro di simili cambiamenti. Ma il suo lavoro principale ed essenziale resterà sempre quello di conoscere e di giudicare quali e quanti siano gli elementi contenuti *nelle fonti della nostra fede,* cioè nella Sacra Scrittura e nella Tradizione viva della Chiesa, che possano contribuire efficacemente a risolvere i problemi che oggi si presentano. Non vi è dubbio che la teologia in questa indagine possa fare dei veri *progressi.* Ma di tali progressi le circostanze esterne non sono un elemento determinante, ma soltanto una *occasione,* un impulso dato al lavoro teologico il quale poi troverà la soluzione delle difficoltà nella verità rivelata stessa, come tutta la storia

---

(3) *Messaggio natalizio* 1953: A.A.S. 46 (1954) p. 8.

(4) Cfr. *Allocuzione all'Accademia delle Scienze* (22 nov. 1951): A. A. S. 44 (1952) p. 33.

(5) Cfr. E. Brunner, *Die Bedeutung des theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament für die Theologie,* in: *Beilage zu Band* IV, 13. Lief. des Theol. Wörterb, z. N. T. 1940.

(6) H. Asmussen, *Rom, Wittenberg, Moskau,* Stuttgart (1956), p. 144.

del domma cattolico manifesta con piena evidenza. E con ciò si delinea chiaramente quale sia il compito del teologo. Se i pastori delle anime devono « penetrare sempre più le sublimità e le profondità della verità soprannaturale, e annunziare, con parole ardenti e con devozione, le sublimi verità della religione » ai popoli minacciati da gravissimi pericoli ([7]), la teologia deve loro fornire le armi, penetrando essa stessa sempre più il tesoro della rivelazione divina e rilevando tutti gli elementi che oggi possono aiutare a illuminare e a guidare la povera umanità.

III. *Il compito dell'Accademia Teologica.*

1. I problemi che oggi si presentano non sono sempre del tutto nuovi; spesso si tratta di nuovi aspetti di antiche verità, specialmente importanti per le attuali concrete circostanze. E' chiaro che proprio per questa ragione non si possono semplicemente ripetere le antiche soluzioni, ma la risposta deve tener conto della particolare situazione odierna e delle difficoltà che oggi vengono proposte. Ma è ugualmente chiaro che qui non si può far astrazione dal lavoro già fatto nei secoli passati e camminare per vie del tutto nuove. Si devono armonicamente congiungere « *nova et vetera* » in una *sintesi* ben misurata e ponderata. Così faceva S. Agostino in un periodo non meno movimentato del nostro; così S. Tommaso in quella lotta tremenda fra l'aristotelismo, il platonismo e il cristianesimo; così il Concilio di Trento le cui esposizioni dottrinali e misure pratiche ci fanno scorgere da una parte i fili di una lunga tradizione teologica, dall'altra parte ci permettono quasi di ricostruire la storia degli errori di quel secolo XVI. Così dovrà fare anche il teologo di oggi di fronte ai quesiti che si propongono nei diversi rami della sua disciplina ([8]).

Di fronte ai *moderni sistemi di filosofia* (evoluzionismo, esistenzialismo, immanentismo) gli si impone il compito di esaminare quale ne siano i pericoli che portano alla solida dottrina teologica, pericoli non immaginari, ma, come rileva l'enciclica « Humani generis », molto seri e reali ([9]). — Le questioni connesse con il *Movimento Ecume-*

([7]) Pio XII, *Allocuzione del 31 maggio 1954*: A.A.S. 46 (1954) p. 317.

([8]) Bisogna « armonizzare il dinamismo delle riforme con la statica delle tradizioni »; accanto all'« evoluzione dinamica per mezzo dell'azione personale e libera » deve sempre stare « un certo fondo di tradizione e di statica per salvaguardare la sicurezza », non soltanto nella vita pratica, ma anche nel lavoro scientifico, e, per particolari ragioni, nel lavoro teologico. Cf. *Radiomessaggio natalizio,* l. c. p. 21

([9]) A.A.S. 42 (1950) 563 - 566.

nico richiedono un nuovo approfondito esame delle dottrine riguardanti la Chiesa, esame che tenga conto delle nuove obiezioni proposte contro l'unità e unicità della Chiesa fondata da Cristo, contro la sua struttura gerarchica e il suo carattere giuridico, contro il primato e l'infallibilità del Romano Pontefice. — Le ricerche moderne sulla genesi del *cosmo,* sull'evoluzione degli organismi, sull'origine del corpo umano, su i processi fisiologici e psichici propongono al teologo nuovi aspetti dei problemi della creazione, della distinzione essenziale fra materia e spirito, del monogenismo e poligenismo, della dignità della natura umana, della spiritualità dell'anima umana, della possibilità e natura del miracolo. — Gli studi di *biologia,* psicologia, medicina, psichiatria forniscono numerosi importanti quesiti: della psicanalisi, della psicoterapia, degli stati parapsichici, dell'educazione sessuale, della vita matrimoniale, della vera natura e origine del peccato, della coscienza e responsabilità morale, della liceità di certe terapie o esperimenti medici o biologici. — Ancor più numerosi sono i problemi che riguardano *la vita sociale*: sindacalismo, gestione delle grandi imprese industriali, giusto salario, principio della subsidiarità, individuo e società, proprietà privata e bene pubblico... — Si aggiungono poi i problemi della moderna *vita politica* nazionale e internazionale: relazione fra Chiesa e Stato, tolleranza religiosa, guerra e pace.

Non vorrei continuare questo arido elenco di problemi: ognuno dei Rev.mi Accademici potrà aggiungere dal suo campo speciale di lavoro parecchi altri: ma gli esempi addotti saranno più che sufficienti per dare una idea dell'enorme lavoro che oggi s'impone a una teologia che desidera illuminare il mondo moderno con la luce della rivelazione divina.

2. Come testè si è detto, questi problemi potranno trovare una soluzione soddisfacente, soltanto quando si ritorna alle fonti della fede, alla dottrina rivelata, contenuta nella Sacra Scrittura e nella Tradizione viva della Chiesa. Ma anche questo ritorno non è privo di difficoltà. Al teologo che oggi studia la *Sacra Scrittura* si pongono i problemi del metodo esegetico, dell'interpretazione letterale o spirituale (simbolica), dei vari generi letterari e la loro portata per la verità storica della Bibbia; poi, avvicinandosi più alla ricerca del contenuto teologico, egli incontrerà la questione sulla possibilità di una esposizione sistematica dello sviluppo della rivelazione divina nelle sue diverse fasi e il compito spesso assai difficile di fare argomenti scritturistici non con pochi testi biblici staccati dal loro contesto, ma di mettere ogni tesi dommatica nella grande corrente della rivelazione divina così come storica-

mente ci fu data. In tutte queste questioni il teologo e l'esegeta, pur sapendo che le ricerche e scoperte recenti e recentissime hanno portato non pochi nuovi elementi degni di considerazione, non potranno mai ignorare le decisioni del Magistero della Chiesa finora fatte e le dottrine proposte da solidi autori del tempo passato, ma si ricorderanno che, come dice il Santo Padre nell'enciclica *Divino afflante Spiritu*, « soltanto la felice e feconda fusione della dottrina » del passato « con la più vasta erudizione e progredita arte dei moderni produrrà nuovi frutti nel campo... delle Divine Lettere » (10). — La *patristica* poi e la *storia dei dogmi*, esaminando i dati della Tradizione sempre viva della Chiesa, dovranno anch'esse trovare la giusta e armonica sintesi del metodo storico e dei criteri teologici: « Theologia etiam positiva quam dicunt scientiae dumtaxat historicae aequari nequit », nota categoricamente in proposito l'enciclica « Humani generis » (11), e nel radiomessaggio con cui si inaugura il Congresso Mariologico di Roma, il Santo Padre stabilisce: « Neque Traditionis documenta investigare atque explicare licet, sacro Magisterio et Ecclesiae cultu, prouti per saeculorum decursum manifestantur, neglectis vel parvi habitis » (12).

Così, per risolvere i problemi teologici del nostro tempo, collaboreranno, di comune accordo, la scienza biblica, la scienza storico-patristica e la speculazione dommatico-morale, sempre in fedele dipendenza dal Magistero vivo della Chiesa e pienamente consapevoli che nessuna di esse, *da sè sola*, basterà per assolvere il grande compito. « Verum est — dice il Santo Padre nell'enciclica *Humani generis* — theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes: eorum enim est iudicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in sacris Litteris et in divina Traditione, sive explicite sive implicite, inveniantur... Sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt, dum contra, speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem neglegit, ut experiundo novimus, sterilis evadit» (13).

3. Il teologo di oggi si metterà dunque a un *lavoro personale scientifico solido e profondo*. Si ricorderà anzitutto che le difficoltà che oggi si propongono, spesso hanno radici molto profonde: dottrine cioè filosofiche e teologiche erronee, ovvero ricerche scientifiche, bibliche,

(10) ivi, 35 (1943) 313.
(11) ivi, 42 (1950) 569.
(12) ivi, 46 (1954) 678.
(13) ivi, 42 (1950) 568 s.

patristiche, storiche non oggettive o non abbastanza approfondite. Queste radici bisognerà accuratamente individuare. « Theologis et philosophis catholicis, dice la stessa enc. « Humani generis », quibus grave incumbit munus divinam humanamque veritatem tuendi animisque inserendi hominum, has opinationes plus minusve e recto itinere aberrantes neque ignorare neque neglegere licet » ... « morbi non apte curantur nisi rite praecogniti fuerint » ([14]). La stessa enciclica ha additato i sintomi di molte difficoltà e indicato il nido di molti errori; essa però non è un termine finale, ma piuttosto un punto di partenza per la scienza teologica, e inoltre l'enciclica non tratta tutte le questioni che oggi ci si presentano. E anche nelle questioni trattate, il Sommo Pontefice ha bensì segnalato e respinto le false idee e le loro radici, ma alla teologia ha lasciato il compito di opporre a queste la vera dottrina, provarla solidamente dalle fonti, tenendo conto di tutte le posizioni moderne, separare accuratamente il falso dal germe di vero che forse si trova nelle nuove teorie, dedurre dalle verità solidamente stabilite le conseguenze pratiche per la vita degli individui e della società.

4. E' troppo evidente che questo complesso lavoro di ricerca biblica e patristica, di speculazione filosofica e teologica, di studio delle scienze profane affini e connesse, non può essere fatto da un *solo teologo*, ma domanda *l'avveduta collaborazione fraterna di molti*. E qui si manifesta proprio *l'importanza della nostra Accademia Teologica*. Fedele alla tradizione secolare delle Accademie essa raccoglie fra i suoi membri effettivi e soci corrispondenti, insigni teologi addetti alle più differenti discipline, alle più differenti tendenze speculative, alle più differenti nazioni, esortando tutti a lavorare, ognuno nel suo campo speciale, e a contribuire la sua parte alla soluzione dei problemi. Ma ognuno, lavorando nel suo campo, si sa circondato, coadiuvato e controllato da valenti colleghi specializzati in altre parti della scienza sacra, guidati dallo stesso Magistero vivo della Chiesa, animati dallo stesso zelo per la sacra scienza e consapevoli dell'unità e armonia dell'intero sapere teologico. Ho detto di proposito « controllato », sapendo molto bene, anche dalla propria esperienza, che ogni specialista ha bisogno di controllo: egli è uomo della scienza, conosce a meraviglia le cose del suo mondo, ma troppo spesso si chiude in questo suo mondo e crede di poter parlare delle cose esistenti fuori delle sue mura con la stessa

---

([14]) ivi, p. 563 s.

sicurezza con la quale parla delle cose sue ([15]). L'essere fraternamente controllato da altri, per lui è un vero benefizio e per la scienza un inestimabile vantaggio.

5. Ho parlato di *fraterna collaborazione,* ben sapendo che i dotti non sono d'accordo e non lo saranno mai su tutti i punti, non soltanto per la manchevolezza umana alla quale nessuno, per quanto dotto, può sottrarsi, ma anche per ragioni molto più profonde. Noi tutti sappiamo che la mente umana, anche la più sagace e profonda, nell'investigare la natura divina e il suo operare, in un certo momento si trova di fronte a *un limite* che non può varcare, da qualunque parte lo avvicini. Altri hanno fatto e fanno, per altre vie, lo stesso tentativo, ma non ci riescono neppure loro. La storia secolare della teologia mostra chiaro, dove siano questi limiti e quali siano stati i tentativi di superarli. Oggi il teologo, consapevole dell'insufficienza della mente umana di penetrare le immense profondità di Dio e le ultime e più profonde forze che il Creatore ha deposte nelle nature da lui create, stimerà sinceramente tutti gli sforzi fatti da altri, ma si dirà anche che è inutile ripetere sempre lo stesso tentativo, e si metterà, in santa concordia con tutti, ai lavori impostici *oggi* dai grandi problemi del *nostro* tempo e dai bisogni *attuali* della S. Chiesa. In un memorabile discorso fatto nel 1953 ai Professori ed Alunni della Pontificia Università Gregoriana il S. Padre ha illustrato lo spirito che oggi deve animare il teologo di fronte ai vari sistemi filosofici e teologici che si trovano nella Chiesa, inculcando da una parte l'autorità dei grandi dottori, quali S. Agostino e S. Tommaso, ma ricordando pure che nessuno dei grandi Dottori è infallibile, che nei loro scritti si trovano elementi risultanti dalla loro limitata e imperfetta conoscenza delle scienze naturali (fisica, chimica, biologia) ed altre, e che, perciò, bisogna congiungere in bella armonia la fedeltà verso i grandi Dottori, specialmente S. Tommaso, e la preziosa libertà che richiede l'indagine personale e propria, distinguendo accuratamente quanto è dottrina cattolica e verità con essa connessa, e quanto è risultato dei tentativi di spiegazione dei dotti autori o elemento particolare e distintivo di alcuno dei vari sistemi filosofici e teologici ([16]). — Chiunque si accinge al lavoro, guidato da questi elevati sentimenti, collaborerà con tutti, pur conservando la sua propria fisionomia scientifica, in spirito non soltanto di comprensione, ma di fraterno amore, come l'hanno fatto così mira-

([15]) Cf. A. Rademacher, *Religion und Bildung,* Bonn, 1935, p. 13.
([16]) A.A.S. 45 (1953), p. 685 s.

bilmente un S. Tommaso e un S. Bonaventura. Nessuno si meraviglierà dunque che nella nostra Accademia Teologica siano pacificamente rappresentate diverse scuole teologiche e diverse tendenze speculative, anzi vedrà in questo fatto un grande vantaggio per il lavoro teologico e una viva esortazione che ognuno faccia a modo suo, entro i limiti della libertà concessa dalla Chiesa, ogni sforzo di risolvere i problemi di oggi, partendo dal suo punto di vista e in base ai suoi principi fondamentali.

6. La nostra Accademia si chiama Accademia *Romana*. Ciò evidentemente non vuol dire che essa sia limitata alla città di Roma, come mostra già lo stesso fatto che la metà dei soci effettivi non sono dimoranti a Roma. L'Accademia è Romana, come la Chiesa stessa è Romana, cioè ha la sua radice sostenitrice e altrice a Roma, ma i suoi rami in tutto il mondo: è Romana, e allo stesso tempo *cattolica, universale.*

Nei cinquant'anni da che noi altri più anziani ci siamo messi a studiare le scienze profane e sacre, il mondo è diventato piccolo. Regioni e nazioni che allora ci parevano molto lontane e che conoscevamo soltanto un pò dai nostri manuali di geografia, oggi ci sono vicine e vicinissime e ci presentano i loro problemi intellettuali, religiosi e morali, in parte derivanti da culture antiche, molto più antiche della nostra cultura greco-romana. Nessuna meraviglia dunque, che questi mondi quasi nuovi portino anche nuovi problemi della storia e psicologia religiosa, nuovi aspetti del patrimonio religioso e sociale di quei popoli, che si gloriano di così antico possesso. Per inserire questi nuovi particolari nel quadro generale del nostro sistema dottrinale e per giudicarli secondo le norme delle nostre verità assolute rivelate da Dio, ci vuole anche la collaborazione di coloro che, per la loro educazione, per il loro passato, per la loro conoscenza delle lingue e dei costumi della loro stirpe, sono particolarmente in grado di fornirci basi sicure di una indagine scientifica e di un sereno esame. — Quando poi consideriamo la vita attuale di altre nazioni, spesso vediamo ivi sorgere nuove questioni risultanti da nuove scoperte ed esperienze fatte da scienziati di quello regione, specialmente nel campo della biologia, chirurgia, psicologia, psicopatia e simili. In tali casi gli Accademici di quelle nazioni saranno spesso i più indicati per far conoscere al mondo teologico questi nuovi problemi e lebasi scientifiche di essi. — Finalmente *l'internazionalismo* che caratterizza la nostra epoca, presenta in se stesso un vasto campo di ricerche morali e giuridiche. Il Santo Padre, posto come « Padre comune » in mezzo a tutte le nazioni, fin dall'inizio del suo Pontificato ha rivolto la sua attenzione a questi gravi problemi della

vita internazionale, e ha indicato, nel suo radiomessaggio natalizio del 1942, con lapidari parole i cinque punti fondamentali per l'ordine e la pacificazione dell'intera Società umana: « dignità e diritti della persona umana; difesa della unità sociale e particolarmente della famiglia; dignità e prerogativa del lavoro; reintegrazione dell'ordine giuridico; concezione dello Stato secondo lo spirito cristiano » ([17]). Ecco un grandioso programma teologico, ma che potrà essere svolto soltanto con la collaborazione delle forze intellettuali di tutte le diverse nazioni.

7. Infine la nostra Accademia Teologica si chiama *Pontificia.* Questo titolo è una parola d'ordine. Quanto si è esposto, mostra quanta è l'importanza di seri studi personali, di ricerche particolari, di una sana e solida specializzazione dei membri dell'Accademia, per l'efficacia di essa e per il conseguimento dei risultati che la Chiesa con ragione aspetta da questa nuova istituzione. Ma il vero teologo sa che tutti questi sforzi devono essere guidati dal Magistero della Chiesa, e che il teologo ha il suo posto non accanto al Magistero della Chiesa, e molto meno sopra di esso, ma sotto. Il Santo Padre ha vigorosamente insistito su questo punto nell'Allocuzione agli E.mi Card. ed Ecc.mi Vescovi tenuta in occasione della canonizzazione di S. Pio X. Con vivo dolore egli osserva: « Infeliciter accidit quod quidam docentes parum quaerunt coniunctionem cum vivo Ecclesiae Magisterio, parumque mentem animumque convertunt ad communem eius doctrinam hoc vel illo modo clare propositam; simul autem nimium dant proprio ingenio, mentis habitui recentiorum, aliarum disciplinarum normis, quas unicas dicunt et habent tamquam veris doctrinae rationibus et praeceptis consentaneas ». E precisa: « Christus Dominus veritatem quam e caelis attulit, Apostolis et per ipsos eorum successoribus concredidit... Apostoli igitur iure divino sunt in Ecclesia statuti veri doctores seu magistri... Chiunque viene chiamato all'insegnamento, fa il maestro nella Chiesa non a nome proprio, nè a titolo della scienza teologica, ma in forza della missione ricevuta dal legittimo Magistero, « eorumque facultas manet semper huic subiecta neque unquam fit sui iuris seu nulli potestati obnoxia » ([18]). I lavori seriamente scientifici degli Accademici Pontifici e i risultati da loro raggiunti mostreranno che la fedele dipendenza dal Magistero vivo della Chiesa non solamente non impedisce la ricerca teologica, ma la favorisce, la feconda, la promuove.

([17]) *Discorsi e radiomessaggi,* IV (1942-43), 337 - 343.
([18]) A.A.S. 46 (1954), p. 314 s.

* * *

L'*ideale* proposto in questa solenne tornata inaugurale della nostra Pontificia Accademia Teologica Romana certamente è alto: l'Accademia deve raccogliere le migliori forze teologiche del mondo cattolico, deve incoraggiare ciascuno a un serio, indefesso lavoro nel suo campo speciale, deve far conoscere in maniera adatta i risultati di questi lavori e deve, quanto consentiranno i mezzi, anche aiutarli a superare le eventuali difficoltà. Così si creeranno man mano gli elementi necessari per fare, anche nel nostro tempo, una *sintesi organica del sapere teologico,* costruita su solide basi positive, speculative e scientifiche. Questa sintesi potrà poi passare nei manuali di scuola, e così si fornirà ai futuri sacerdoti un'arma efficace e pronta per affrontare i molteplici problemi che si presentano nella cura delle anime.

Qualora lavoreremo con questo spirito e con tale energia, non avremo alcuna ragione di preoccuparci a cagione dei progressi delle scienze profane e della tecnica moderna, e metteremo in opera, come dice il Santo Padre, « su un piano superiore, potenti *forze religiose e morali* »... « La Chiesa, aggiunge il Sommo Pontefice, ha coscienza di possedere tali forze e non si crede più obbligata a fornirne le prove storiche. Di fronte alla scienza e la tecnica moderna essa non si ferma nell'opposizione, ma si comporta piuttosto come un contrappeso e come un fattore di equilibrio » ([19]).

Di questa mobilitazione delle forze religiose e morali il Santo Padre stesso nei suoi discorsi, allocuzioni e radiomessaggi ha dato il più splendido esempio affrontando, in base alla dottrina della Chiesa, tutte le questioni che la vita moderna propone. Un autore non cattolico ha scritto di lui: « Non è possibile valutare, neanche approssimativamente, Pio XII come teologo... Anch'io, pur stando fuori della Chiesa cattolica, vedo che durerà ancora molto finchè i pensieri da lui proposti saranno pienamente valorizzati » ([20]).

Fare sì che le dottrine proposte dal Santo Padre, diventino familiari ai sacerdoti e pastori delle anime, illustrate con tutti i mezzi che fornisce la teologia: questa è la grande missione non soltanto scientifica, ma anche apostolica della nostra Accademia, alla quale essa attenderà in fraterna collaborazione con le altre simili organizzazioni e con tutti i teologi fedeli alle direttive della Chiesa. Lo Spirito Santo che il Signore ha promesso agli Apostoli, perchè insegni loro ogni verità

([19]) A.A.S. 47 (1955) p. 681.

([20]) H. Asmussen, *Papst Pius XII. - Geheimnis seiner Gestalt,* in *Die Welt* Nr. 54, 3 März 1956.

(Giov. 16, 13), è sempre presente nella Chiesa, la illumina e la guida anche nei tempi più difficili, e le fornisce le forze e i sostegni di cui ha bisogno. Non possiamo dubitare che anche la restaurazione della Pontificia Accademia Teologica Romana si deve a un impulso dello stesso Spirito Santo e che essa è chiamata ad essere per la Chiesa di oggi una forza e un sostegno, tanto più potente ed efficace quanto più noi tutti fraternamente collaboreremo a raggiungere le alte mète che il Vicario di Cristo ci assegna.

V.

RERUM GESTARUM NARRATIO

1. PRIMUM RESTAURATAE ACADEMIAE NUNTIUM [1]

Il 5 giugno 1956 il S. Padre Pio XII con il Breve Apostolico *Magistra Veritatis Ecclesia,* ha promulgato il nuovo Statuto della Pontificia Accademia Teologica Romana, fondata da Clemente XI nel 1718 e potenziata dai Papi Benedetto XIII, Clemente XIV e Gregorio XVI. Con il suo provvido gesto il Pontefice felicemente regnante ha ridato vita e forma nuova al secolare e glorioso Istituto.

L'Accademia, che giuridicamente dipende dalla S. Congregazione delle Università degli Studi, prende la fisionomia di un centro vivo di teologia, in cui esponenti qualificati della scienza sacra (biblisti, patrologi, dogmatici, moralisti, cultori di spiritualità, ecc.), scelti tra i più noti dell'Urbe e dell'Orbe, concordemente lavoreranno per l'incremento, l'integrità e la diffusione della dottrina cattolica.

Il Card. Giuseppe Pizzardo, come Prefetto della S. Congregazione delle Università è divenuto *ipso iure* Protettore della risorta Accademia. L'E.mo Principe, a tenore dell'art. II dello Statuto, ha nominato Prelato Segretario della medesima Accademia Mons. Antonio Piolanti « affidandogli la direzione del Sodalizio, al quale dovrà applicare le prescrizioni dello Statuto, in modo da essicurarne il buon funzionamento ».

Mons. Piolanti a sua volta ha presentato alcune delle personalità degne dell'alto onore, che l'E.mo Porporaato ha benevolmente nominato. Seguendo un'antica consuetudine delle Accademia di tutti i paesi, oltre quelli effettivi, sono stati nominati anche alcuni accademici onorari, i quali, già illustri docenti di scienze sacre, oggi occupano importanti uffici nel governo della Chiesa. I loro nomi riflettono chiara fama sulla rinnovata Accademia.

---

[1] *L'Osservatore Romano* 19 dicembre 1956, p. 1, coll. 5 - 6

Essi sono: Sua Eccellenza Mons. Domenico Tardini, Pro-Segretario di Stato di Sua Santità; tra i Segretari e Assessori della Sacre Congregazioni: le Loro Eccellenze i Monsignori Carlo Confalonieri, Giuseppe Ferretto, Francesco Roberti, Pietro Sigismondi, i Rev.mi Padri Arcadio Larraona, Acacio Coussa e Paolo Philippe.

Tra gli Arcivescovi e Vescovi: le Loro Eccellenze i Monsignori Luigi Traglia, Armando Fares, Francesco Carpino, Ermenegildo Florit, Pietro Parente, Arturo Landgraf, Cesario D'Amato. Inoltre: S. E. Mons. Pio Paschini, e P. Agostino Gemelli; I Monsignori Silvio Romani, Paolo Igino Cecchetti, Giacomo Violardo, Giuseppe Escrivá de Balaguer, Carlo Maccari; gli Abati Emanuele Caronti e Bernardo Capelle; i Padri Michele Browne, Atanasio Miller, Pietro Abellan e Gabriele Roschini.

Gli Accademici Ordinari, secondo l'articolo X dello Stauto, sono venti per Roma: i Monsignori Salvatore Garofalo, Giuseppe Graneris, Pier Carlo Landucci, Ugo Lattanzi, Michele Maccarone, Pietro Palazzini, Antonio Romeo, Costantivo Vona; i Padri Carlo Balic O.F.M., Agostino Bea S.J., Carlo Boyer S.J., Luigi Ciappi O.P., Lorenzo Di Fonzo O.F.M. Conv., Giuseppe Filograssi, S.J., Reginaldo Garrigou-Lagrange O.P., Francesco Hurth S.J., Bonaventura Mariani O.F.M. Raimondo Spiazzi O.P., Teofilo da Orbiso O.F.M. Cap., Sebastiano tromp S.J.

Dieci per l'Italia: i Monsignori Grazioso Ceriani, Giuseppe De Rosa, Francesco Olgiati, Michele Pellegrino, Abate Mario Righetti, Don Domenico Bertetto S.D.B., i Padri Cornelio Fabro C.P.S., Tommaso Jorio S.J., Ceslao Pera O.P., Giovanni Rinaldi C.R.S.

Dieci per le altre nazioni: i Monsignori Carlo Feckes (Colonia), Giuseppe Fenton (Washington), Ronaldo Knox (Londra), Gerardo Philips (Lovanio), Michele Schmaus (Monaco); i Padri Tommaso Camelot O.P. (Le Saulchoir), Fulberto Cayré A.A. (Parigi), Ermanno Michele Diepen O. S. B. (Oosterhout), Giuseppe Maria Nicolas O. P. (Toloso), Emilio Sauras O.P. (Salamanca).

Con questa eletta schiera di quaranta eminenti personalità, totalmente votate da decenni all'insegnamento e alla pubblicazione di opere universalmente apprezzate, l'Accademia è resa illustre fin dall'inizio della sua nuova vita.

Poichè per legge statutaria questo numero è invariabile (*numerus clausus*) sono previsti dall'art. XI altri soci « corrispondenti », la cui nomina è rimandata ad un secondo tempo.

La nuova sede dell'Accademia per volontà dell'E.mo Card. Protettore, è fissata presso l'Ateneo Lateranense (che è la morale continuazione dell'antica sede di S. Apollinare), vicino alla Cattedra Pontificale e sotto il mite sguardo del Divin Salvatore.

Il giorno 12 dicembre 1956 si è tenuta la prima Assemblea Generale, presieduta dal Prelato Segretario che, dopo aver elevato un devoto pensiero al Sommo Pontefice, sapiente e munifico restauratore dell'Accademia e dopo aver espresso a nome suo e di tutti i Rev.mi Accademici, sentimenti di gratitudine e di obbedienza all'E.mo Card. Protettore, ha dichiarato aperti i lavori. Sono stati eletti i sei consiglieri, previsti dall'art. VII, nella persona dei Monsignori Antonino Romeo, Pietro Palazzini, Ugo Lattanzi e dei Padri Agostino Bea, Carlo Balic, Luigi Ciappi.

Prese alcune decisioni di carattere interno, si sono discussi progetti e proposte sull'attività immediata dell'Accademia. In omaggio all'articolo XIII dello Statuto si prevede la prossima fondazione di una rivista teologica, la costituzione di una biblioteca speciale, la pubblicazione di opere strettamente scientifiche, l'indizione di un congresso teologico in data da fissarsi. A questa attività di alto tenore l'Accademia, come speciale omaggio al Suo eminente e zelante Cad. Protettore, che ripetutamente ha espresso il desiderio che si crei un movimento teologico a largo raggio d'influsso sui fedeli di tutti i ceti, curerà la pubblicazione di opere di seria volgarizzazione del pensiero cattolico.

L'adunanza, svoltasi in un'atmosfera di viva cordialità, si è conclusa con l'annuncia che nel prossimo gennaio si terrà la prima solenne tornata accademica con discorsi di apertura di Sua Em.za il Card. Protettore e del Rev.mo Accademico P. Bea.

Così si apre un nuovo capitolo della storia già tanto gloriosa del Pontificato di Pio XII.

2. SOLEMNIS ACADEMIAE INAUGURATIO (1)

Nel pomeriggio della domenica 20 gennaio 1957, nell'Aula Magna del Pontificio Ateneo Lateranense, si è inaugurata la risorta Accademia Teologica alla presenza degli Eminentissimi Signori Cardinali Pizzardo, Aloisi Masella, Fumasoni Biondi, Agagianian, Costantini, Cicognani, Ottaviani.

Facevano corona agli illustri Principi della Chiesa numerosi Segretari e Assessori delle Sacre Congregazioni Romane, Arcivescovi e Vescovi, molti dei quali sono soci onorari dell'Accademia: le Loro Eccel-

(1) *L'Osservatore Romano,* 23 gennaio 1957, pp. 1-2.

lenze i Monsignori Ferretto, Roberti, Confalonieri, Samoré, i Rev.mi Padri Larraona, Coussa, Philippe; le Loro Eccellenze i Monsignori Traglia, Tani, Alcini, Principi, Gawlina, Kierkels, Van Lierde, Giannattasio, Fogar, Smit, Nigris, Nuti, D'Amato, Paschini; Monsignor Cecchetti e i Padri Browne, Abellan, Roschini.

In un posto distinto sedevano gli Accademici Ordinari con a capo il Prelato Segretario Mons. Piolanti; erano presenti i Monsignori Garofalo, Lattanzi, Maccarrone, Palazzini, Pellegrino, Romeo, Vona; i Padri Balic, Bea, Bertetto, Cayré, Ciappi, Di Fonzo, Filograssi, Garrigou-Lagrange, Jorio, Mariani, Teofilo da Orbiso, Tromp.

Telegrammi e messaggi di adesioni sono giunti da ogni parte d'Italia e dell'Estero; ricordiamo quelli delle Loro Eccellenze i Monsignori Dell'Acqua, Grano, Ronca, Ferrero di Cavallerleone, Fares, Florit, Landgraf, Pace, Hudal, Fontenelle; dei Monsignori Maccari, Olgiati, Philips, Martin, Schmaus, Fenton, Ceriani, Escrivá, Feckes; dei Padri Gemelli, Hürth, Boyer, Fabro, Nicolas, Camelot, Rinaldi, Diepen, Sauras, Spiazzi, Pera ecc.

Inoltre tra le personalità ecclesiastiche presenti abbiamo notato i Monsignori Pascoli, Pfister, Caraffa, Magiarec, Di Lorenzo, Candidori, Höfer, Bontempi, Herlihy, Borgna, Mariani, Zannoni, Masi, Cocchetti, Governatori, Scalzotto, Cassola, Nigro, Pozzi; i Padri Dezza, Bender, Gordillo, Pio da Mondreganes, Di Stolfi, Degl'Innocenti, Dunker; fra le personalità laiche il Sen. Angelilli e il Prof. Josi; larghe rappresentanze delle Curie Generalizie degli Ordini Religiosi, numerosi Professori degli Atenei Romani, alunni dei principali Istituti: Seminario Romano, Collegi di Propaganda Fide, Irlandese, Nepomuceno, S. Giosafat, S. Pietro, *Opus Dei ecc.*

Omaggio al Santo Padre

Sua Eminenza il Cardinale Pizzardo, Protettore dell'Accademia, ha preso la parola per annunziare che la Presidenza aveva spedito poco prima una lettera al Sommo Pontefice, in cui sono espressi all'Augusto Capo della Chiesa i sentimenti di gratitudine e di devozione, da cui sono animati gli Accademici all'inizio del loro nobile e arduo lavoro. Il documento, riprodotto all'inizio della presente Rivista, fu letto integralmente, poichè indica l'orientamento dottrinale della rinnovata Accademia.

L'alta parola del Card. Protettore

La lettura del messaggio venne conclusa da un fragoroso applauso all'indirizzo del Vicario di Gesù Cristo. L'E.mo Principe continuò:

" *Come avete udito l'Indirizzo, oltre ad esprimere i sentimenti di cui siamo animati espone il programma di lavoro. E' quindi superfluo un mio discorso tanto più che ci apprestiamo ad ascoltare, con gaudio, la dotta e profonda parola del venerato Padre Bea.*

Mi sia per altro consentito di insistere brevemente su due punti particolari. Il titolo stesso di questa Accademia esprime molto bene che cosa vuole essere, cioè una Accademia Pontificia di Teologia Romana. Romana non soltanto perchè ha la sua sede a Roma, ma perchè essa vuole operare nella fedele adesione alla Cattedra di Pietro e ponendosi a Suo Servizio.

Metà dei suoi membri non risiedono a Roma, ma essi sono i rappresentanti qualificati di quella teologia, che ha per compito principale di essere la discepola e la divulgatrice del Supremo Magistero. Poichè l'Accademia attinge la sua immediata direttiva negli insegnamenti del Sommo Pontefice e dei Dicasteri Romani, i teologi, membri dell'Accademia, si faranno un dovere di spiegare i termini di questi insegnamenti, di tirarne le conclusioni, di avvicinare queste conclusioni alle altre dottrine della Chiesa, in una parola, si dedicheranno ad una teologia che si muove tutta intera nell'ambito, nella cerchia, negli aggiornamenti dell'insegnamento Pontificio.

Procureremo altresì di diffondere questo insegnamento nelle Università Cattoliche, nei Seminari di tutti i paesi del mondo, nelle riviste ecclesiastiche e nelle Conferenze in tutte le lingue. Questi compiti e questi doveri forse a qualcuno potranno sembrare troppo alti ed ambiziosi. Non sarà così perchè a cominciare dal chiarissimo e valentissimo Presidente Mons. Piolanti, tutti siamo animati più dal desiderio vivo e profondo di essere fedeli all'insegnamento Pontificio, che non di voler brillare per idee proprie e personali.

Ma per ciò stesso questo compito, modesto se si vuole ed a noi accessibile, è prezioso e sarà molto apprezzato dalla Santa Sede perchè essa si vedrà offrire dei teologi scelti, sui quali può contare, sia per la sicurezza della dottrina, come per l'autorità dell'insegnamento ".

Le elevate e programmatiche parole del Cardinale Protettore furono accolte con il più vivo consenso dall'eletta Assemblea.

La prolusione del P. Bea

L'insigne Accademico esordì proponendosi di dare uno sgaurdo generale al compito del teologo nelle concrete circostanze del nostro tempo. Dopo un breve cenno alla situazione delle teologia ai tempi di Clemente XI, primo fondatore dell'Accademia Teologica Romana (1718), ha mostrato quali siano i nuovi problemi sorti nell'ultimo mezzo secolo, tanto nel campo filosofico (esistenzialismo, evoluzionismo) quanto, in seguito a nuove ricerche e nuovi orinetamenti nella vita sociale, in diversi rami della teologia (questioni morali, laicismo, relazione fra Chiesa e Stato, natura e unità della Chiesa, eccetera).

In tutti questi settori l'uomo moderno si sente disorientato e incerto e cerca luce anche dalla Chiesa Cattolica, come mostra il fatto che ogni anno migliaia di uomini di ogni ceto e religione vengono dal Papa e ascoltano le sue illuminate parole. Difatti la Chiesa ha mostrato, nel corso dei due millenni della sua storia, che possiede la forza interna di superare vittoriosamente tutte le crisi, anche le più gravi; il suo ottimismo è fondato sulla potenza della parola di Dio, la quale, custodita dalla Chiesa, illustrata da una sana e solida teologia, ci darà anche oggi i mezzi necessari non soltanto per una efficace difesa, ma anzitutto per la soluzione positiva dei nostri problemi. Da questa situazione risulta il compito della teologia di oggi: essa deve contribuire a risolvere in senso cattolico i nuovi problemi presentatisi nei diversi settori oppure ad approfondire, tenendo conto dei nuovi aspetti di molte questioni, le soluzioni date nel passato. Qui l'Oratore dà un elenco sommario degli argomenti che sarebbero anzitutto da trattare. Lo studio di questi argomenti dovrà coscenziosamente tener conto non meno delle soluzioni date nel passato dalla teologia cattolica, che dei nuovi aspetti e quesiti emergenti dalla situazione moderna. La parola di Dio, affidata alla Chiesa e spiegata da essa con tutti i mezzi scientifici forniti dalla teologia, risolverà anche i problemi moderni. Il teologo di oggi deve dunque mettersi a un lavoro personale solido e profondo, valendosi di tutte le risorse che sono a sua disposizione. Ma il compito è così grande e complesso che potrà essere attuato soltanto con una avveduta e fraterna collaborazione di molti teologi competenti nei diversi rami della scienza teologica.

Perciò l'Accademia Teologica Romana raccoglie tra i suoi membri effettivi e soci corrispondenti, valenti maestri dedicati alle più diverse discipline, alle più differenti tendenze e scuole teologiche, alle più differenti nazioni e lingue, desiderando che ognuno faccia, entro i limiti della libertà concessa dalla Chiesa, ogni sforzo per rispondere ai diversi

quesiti, che oggi gli si presentano nel suo campo speciale. L'Accademia è « Romana », come è romana la Chiesa, cioè cattolica, universale, con il suo centro irradiatore nella Città Eterna. I lavori scientifici dei membri dell'Accademia, che si chiama ed è « Pontificia » mostreranno che la fedele dipendenza del teologo dal Magistero vivo della Chiesa non solamente non impedisce la ricerca teologica, ma la favorisce, feconda e promuove.

L'Oratore conclude la sua esposizione accennando al luminoso esempio di solida dottrina tradizionale congiunta ad una apostolica modernità, che dà il Santo Padre nei suoi numerosi discorsi, radiomessaggi e allocuzioni, affrontando tutte le questioni attuali, e augura che anche l'Accademia Pantificia, risorta e riorganizzata, per augusta volontà dello stesso Sommo Pontefice, diventi per la Chiesa un potente aiuto ed una efficace forza e risorsa.

L'ampio e magistrale discorso del P. Bea, integralmente stampato nella rivista, venne salutato dal più caldo applauso.

Il messaggio dell'Augusto Pontefice

Il Card. Pizzardo si è felicitato vivamente con il venerando Oratore, e, prendendo lo spunto dalle ultime parole del discorso ha esortato tutti gli Accademici al lavoro, alla fedeltà alla Gerarchia, alla fiducia nella assistenza dello Spirito Santo, che come anima del Corpo Mistico muove tutte le membra in perfetta armonia con il Capo invisibile della Chiesa e il Suo Vicario in terra.

Subito dava lettura del telegramma, che il Santo Padre si era degnato mandargli poco prima:

Augustus Pontifex, laeta spe fretus fore ut Pontificia Academia Theologica Romana, cuius salutat feliciter ominando exordia, vigeat floreat lateque effundat praeclarum divinae sapientiae lumen in animorum bonum inque theologicae disciplinae incrementum et decus, iis omnibus qui, te Praeside, auspicali coetui adstant necnon Academiae sodalibus universis, Apostolicam Benedictionem caelestium munerum pignus suaeque in vos benevolentiae testimonium perlibenter impertit.

Dell'Acqua, *Substitutus.*

Con la Benedizione del Sommo Pontefice e la Sua alta animatrice parola, accolta con un'ovazione di filiale affetto, si concluse la solenne tornata, che rimarrà memorabile negli annali dell'Accademia.

DISSERTATIONES

Mons. Ugo Lattanzi

IL PRIMATO DI PIETRO NELLA INTERPRETAZIONE DI O. CULMANN

Quando apparve il libro di C. Cullmann ([1]), non pochi ebbero la gradita impressione che, uno dei più noti rappresentanti del Protestantesimo odierno si fosse talmente avvicinato, alle posizioni della Chiesa Cattolica, da far prevedere non lontano il giorno della sua piena adesione alla Fede.

Purtroppo, però, si tratta di un'impressione del tutto infondata, giacchè il Cullmann, pur difendendo alcune tesi cattoliche, relative al testo del Primato ([2]) scava fra sè e noi, un solco profondo, in quanto mira a dare alla ecclesiologia del Protestantesimo una base meno debole. Vale perciò davvero la pena di esporre, per summa capita, la interpretazione del Cullmann e di farne una critica accurata.

I. - LA INTERPRETAZIONE DEL CULLMANN

Il Culmann divide il suo studio in due parti: nella prima parte, *storica,* ci presenta S. Pietro come discepolo, apostolo, martire; nella seconda, invece, egli affronta il problema esegetico teologico.

1. Durante la vita di Gesù, Pietro occupò un posto particolare, nel gruppo dei Dodici, come risulta non soltanto

---

(1) *Saint Pierre disciple-apôtre-martyr,* Neuchâtel 1952.
(2) *Mt.* 16, 13 - 20.

dai Sinottici, ma anche dallo stesso IV Evangelo. Vero è che il IV Evangelo, minimizza l'importanza di Pietro, e cerca di mettergli vicino, costantemente, Giovanni; tuttavia, è anche vero che il IV Evangelo annuncia, per primo, il futuro cambiamento del nome di Simone in quello di Kefa (3).

Nella tradizione evangelica, Pietro apparisce come il portavoce del Collegio Apostolico, sia « nel bene che nel male ».

In sostanza Pietro ebbe una preminenza di rappresentanza di tutti il Collegio Apostolico, la quale, in seguito al fatto di aver veduto per primo il Risorto (4), diventò, ipso facto, preminenza di direzione e di primato, sia nel Collegio Apostolico che nella Chiesa primitiva (p. 55). La priorità di visione, infatti, fu il titolo sufficiente, dinanzi agli altri colleghi, che gli consentì di prendere la direzione della Chiesa primitiva, tanto più che il Risorto affidò a Pietro (5) la nota missione di pascere il gregge di Cristo, pro tempore, ossia fino al suo martirio.

Pietro, tuttavia, non esercitò questo primato, pro tempore, ma come, risulterebbe dagli Atti *ad tempus*.

Di fatti dal cap. 1 al cap. 12, Pietro ci si presenta, indiscutibilmente, come vero capo della Chiesa primitiva, ossia della Chiesa di Gerusalemme, dalla quale dipendeva l'attività missionaria (6). Senonchè, essendo egli partito, per ignota destinazione (7), subito dopo la liberazione dal carcere, abbandonò il primato, del quale si impadronì Giacomo il Minore.

Ricomparirà, è vero, Pietro, al Concilio di Gerusalemme; ma egli occupa, ormai, un posto secondario, rispetto a quello di Giacomo, come risulterebbe, dall'epistola ai Galati.

Infatti, mentre, secondo questa epistola, in un primo tempo, Pietro occupa il primo posto nel Collegio Apostolico, tanto vero che Paolo intraprese il viaggio da Damasco, alla volta di Gerusalemme, proprio per *visitare* Kefa, presso il quale rimase

---

(3) *Jo.* 1, 42.
(4) *I Cor.* 15, 5; *Lc.* 24, 34.
(5) *Jo.* 21, 15 - 19.
(6) *Act.* 8, 17.
(7) *Act.* 12, 18.

una quindicina di giorni ([8]), in un secondo tempo, e, precisamente, al Concilio di Gerusalemme, egli ci si presenterebbe in sottordine, rispetto a Giacomo, dal quale sarebbe stato soppiantato nella direzione della Chiesa - Madre ([9]). Pertanto Giacomo presiede al Concilio, tira le conclusioni e formula il Decreto (p. 42); mentre Pietro, parla sì, come capo, ma non della Chiesa, bensì della missione giudeo - cristiana che lo poneva alle dirette dipendenze di Giacomo (p. 202).

E questa, appunto, fu la ragione onde Pietro, nell'affare riferito da Paolo ([10]), non conservò una condotta lineare e temette quanti erano dalla parte di Giacomo.

Quanto poi all'accordo stipulato a Gerusalemme, secondo cui Pietro avrebbe svolto il lavoro di missione, in mezzo ai Giudei, e Paolo in mezzo ai pagani, esso avrebbe consacrato, un radicale scisma della Chiesa Apostolica, mascherato appena dalla colletta.

Quanto all'epilogo della vita di Pietro, il Cullmann considera come fatto storico, sufficientemente dimostrato, la residenza di Pietro a Roma e il suo martirio sotto l'impero di Nerone (p. 136).

2. I risultati della prima parte dello studio del Cullmann, governano sia la impostazione che la soluzione del problema esegetico - teologico, trattato nella parte seconda.

Rilevo che il Cullmann sgombra arditamente una quantità di pregiudizi protestanti, e non solo non dubita di accogliere le tradizionali tesi cattoliche, relative all'autenticità ed alla storicità del testo, che anzi ne espone magistralmente le prove.

Tralascio soffermarmi sulla disquisizione relativa al contesto storico, ossia alle circostanze di tempo e di luogo, in cui il testo della promessa del Primato, dovrebbe esser posto, che, secondo il Cullmann sarebbe l'ultima Cena ([11]), sia perchè egli

---

([8]) *Gal.* 1, 18.
([9]) *Gal.* 2, 9.
([10]) *Gal.* 2, 11 - 15.
([11]) *Lc.* 22, 31.

attribuisce alla sua opinione un valore di ipotesi, sia anche perchè le argomentazioni del Cullmann sono state confutate dall'Overnay ([12]) e da Stanlay ([13]).

Autentico e storico è dunque il testo famoso; e, veramente, Gesù parlò della « sua Chiesa », la cui menzione, pertanto, non può nè deve costituire difficoltà alcuna per l'autenticità e la storicità del testo stesso.

Ed è davvero interessante rilevare con quanto acume il Cullmann ne difenda la autenticità e la storicità, dirò così, su due fronti: contro la Scuola liberale e contro quella escatologica.

Al Bultmann egli dice: « *Tu neghi la storicità della menzione della Chiesa, nel testo, perchè neghi la coscienza messianica di Gesù* » (p. 171); ed allo Scheweitzer rimprovera: « *La tua visione escatologica è troppo unilaterale* »: giacchè il Regno di Dio, secondo Gesù, è anticipato già nel presente eone, in quanto il popolo di Dio, contenuto, in germe, nel Collegio Apostolico — il cui numero allude alle dodici tribù di Israel — è fondato, al tempo del Cristo Incarnato, e svolge di già un'attività messianica » ([14]).

3. *Ecco ora la interpretazione del testo, sostenuta dal Cullmann*:

— *Tu sei Pietro*. La espressione non si riferisce alla fede di Pietro; ma alla sua persona. La nota interpretazione luterana è esclusa: « E' alla persona di Pietro e non alla sua fede che il soprannome di Kefa è attribuito ». Del resto se è vero che Gesù è kefa è anche vero che Gesù ha « trasmesso » al discepolo la sua funzione di kefa.

— *E sopra questa kefa edificherò la mia Chiesa*. Edificherò la mia Chiesa nel periodo di tempo che passerà fra la

---

([12]) M. Overnay, *Le cadre historique des paroles de Jésus sur la primauté de Pierre Mt.* 16, 17 - 19, in *Nova et Vetera* 28 (1953), pp. 206 - 29.

([13]) D. M. Stanlay, *Etudes matthéennes: la confession de Pierre à Césarée* in *Sciences Ecclesiastiques* 6 (1954), pp. 54 - 61.

([14]) *Mt.* 10, 7; 11, 4.

mia morte e risurrezione e il mio Ritorno. Il Cullmann distingue accuratamente il tempo della « posa del fondamento » dal tempo della « edificazione » della Chiesa.

— *Le porte dell'Ade non prevarranno contro di essa.* La Chiesa scatenerà l'offensiva contro la morte e la morte non riuscirà a sostenerne l'impeto. La Chiesa, pertanto, coesisterà col regno della morte. Pietro, quindi, in quanto kefa, è messo in rapporto con la vittoria sulla morte e, conseguentemente, con la risurrezione.

— *A te darò le chiavi del Regno dei cieli.* Qui Regno dei cieli è veramente regno dei cieli, in quanto distinto dalla Chiesa che non ne rappresenta altro che l'anticipazione nel tempo. Grazie al potere delle chiavi, a lui promesso, Pietro sarà destinato a condurre il Popolo di Dio, nel regno della risurrezione. Dopo la morte e la risurrezione di Gesù, questo appunto sarà il ministero di Pietro. Il potere delle chiavi, perciò, unitamente al seguente — potere di sciogliere e di legare — si riferisce all'opera di edificazione della Chiesa (p. 193). Pietro amministrerà il potere delle chiavi mediante la sua predicazione. Il potere delle chiavi rivela un rapporto con la missione apostolica di Pietro (p. 184).

— *Ciò che tu legherai ecc.* Gesù promise qui a Pietro un potere analogo a quello che prometterà al Collegio Apostolico ([15]). Secondo il Cullmann i termini « in terra e nei cieli » non debbono essere presi in senso topologico; ma in senso temporale; come se avesse detto: in terra ossia al presente; nei cieli ossia in futuro. In sostanza ciò che Pietro scioglie o lega oggi sulla terra, avrà efficacia, *in futuro,* nei cieli.

4. Il Cullmann non si arresta qui; ma attacca l'idea stessa di successione, sia sul piano esegetico che su quello teologico.

([15]) *Mt.* 18, 18.

a) *Sul piano esegetico.* — Sul piano esegetico, egli dice, non c'è in *Mt.* neppure una parola che sia tale da insinuare l'idea di successione nel primato. Giacchè, da una parte, si parla di Pietro; e, dall'altra, si parla della Chiesa. La missione di Pietro è limitata alla durata della sua vita. Quanto alla durata della Chiesa, si tace.

Dal momento che Gesù faceva una promessa a Pietro, Egli « poteva contentarsi » di parlare sonltanto degli « inizi della costruzione della Chiesa ». Ed anche ammesso che Gesù abbia pensato ad un periodo di molte generazioni, non si può logicamente dedurre che egli intese parlare anche dei « successori di Pietro »; giacchè all'avvenire illimitato non appartiene il lavoro della posa del fondamento; ma quello della costruzione. Ora, mentre il lavoro di posa del fondamento è puntuale ed è fatto una volta per sempre, quello di costruzione dura indefinitamente.

Vero è che la promessa del potere delle chiavi e della potestà di sciogliere e di legare, si riferiscono all'avvenire; tuttavia, trattandosi di poteri promessi a Pietro - Kefa, anche essi, ipso facto, sono limitati alla vita di Pietro (p. 190).

E qui il Cullmann afferma un principio generale che vale la pena di citare, perchè, confrontato con le parole del Risorto ([16]), risulta completamente falso: « Dappertutto... quando Gesù parla delle funzioni che i discepoli dovranno esercitare, non pensa visibilmente altro che agli stessi discepoli e non ai loro successori » (p. 189).

Conseguentemente è cosa vana cercare i « successori » nel fatto che la Chiesa debba essere amministrata mediante il duplice potere: delle chiavi e del potere di sciogliere e di legare. Poichè « ciò sul quale Gesù edificherà non sono le chiavi, non è il diritto di sciogliere e di legare; ma è l'apostolo Pietro, al quale Egli concesse *allora* le chiavi e il diritto di legare e di sciogliere » (p. 190).

([16]) *Mt.* 28, 18 - 20.

La ragione addotta dal Cullmann per dimostrare la sua interpretazione, è il seguente principio *aprioristico*:

« Ciò che caratterizza il pensiero di Gesù, come anche il pensiero biblico in generale, contrariamente all'ellenismo, è l'accettazione del radicarsi della realtà permanente nell'avvenimento unico. Un avvenimento storicamente unico, è considerato un avvenimento salutare, che non potendo essere ripetuto, fonda una situazione permanente che di esso perpetuamente vive. Questo paradosso forma la base delle parole che Gesù ha consacrato all'avvenire, trova la sua espressione veramente classica nella metafora della roccia e della costruzione posteriore » (p. 190).

Il Braun, verso la fine del suo articolo ([17]) rimprovera al Cullmann di fondarsi su un principio aprioristico che è principio reale solo per quanto riguarda la Redenzione, secondo l'epistola degli Ebrei (9, 26 - 28); e col Braun concorda più o meno lo Schmitt ([18]).

b) *Sul piano teologico.* — Incalza il Cullmann sul piano teologico. Dal fatto che la promessa riguarda l'apostolo Pietro, bisogna dedurre che il Primato è intrasmissibile. L'apostolato, infatti, indica questa relazione complessa: aver convissuto con Cristo, averlo visto Risorto, averne ricevuto una missione (p. 194). Ora, come non vedere che questa relazione complessa è irripetibile? Se dunque il Primato è promesso a Pietro, *taxative,* in quanto apostolo, esso, come l'apostolato è intrasmissibile.

Il Cullmann nell'intento di dimostrare la connessione fra apostolato e fondamento, adduce il noto testo agli Efesini (2, 20) e l'Apocalisse (21, 14). Secondo il Cullmann il Primato non sarebbe altro che un ministero del tutto straordinario.

Avendo in tal modo livellato la complessa dignità di Pietro sulla comune misura della dignità apostolica dei colleghi, —

([17]) F. M. Braun, *L'apôtre Pierre devant l'exegèse et l'histoire,* in *Revue Thomiste* 61 (1953) pp. 389 - 403.

([18]) J. Schmitt, *Saint Pierre et les origines chrétiennes d'après M. Cullmann,* in *Revue des sciences religieuses* 28 (1954), pp. 58 - 71.

nonostante la profetica solennità dei testi — il Cullmann fa uno sforzo, fin troppo visibile, per dimostrare che Pietro non è altro che *una roccia, nella roccia,* e che *è* principe degli apostoli, perchè, *per primo,* vide il Risorto.

Come mai la priorità della visione possa aver creato in Pietro una ragione di preminenza sugli altri colleghi nell'apostolato, non si capisce, tanto più che, in tal caso, logicamente, Tommaso, che vide il Risorto, *per ultimo,* dovrebbe esser considerato apostolo in sottordine.

Tuttavia il Cullmann non si preoccupa, di escludere l'affermazione inversa: Pietro vide, *per primo,* il Risorto, perchè era stato preconizzato principe degli apostoli.

II. - CRITICA DELL'INTERPRETAZIONE DEL CULLMANN

1. Inutile inseguire il Cullmann lungo il faticoso processo delle sue deduzioni storiche. Si tratta infatti di deduzioni basate su un'ipotesi fondamentale. Il Cambier ([19]), più degli altri critici, sottopone ad un'accurata critica la parte storica dello studio del Cullmann, e sottolinea, in generale, che « gli argomenti mancano »; ed aggiunge che il Cullmann ha accumulato troppe ipotesi « nel suo libro, tanto da nuocere » alla chiarezza dell'esposizione ed alla dimostrazione rigorosa « che egli presume di dare ».

Il Cullmann non dimostra la tesi fondamentale, contenuta nella parte storica, relativa al primato *ad tempus* che Pietro avrebbe esercitato, fino a quando, abbandonando la Città Santa, sarebbe stato sostituito da Giacomo, nella direzione della Chiesa.

E di fatti il Cullmann si contenta di *rilevare*: « Noi rileviamo innanzi tutto che gli Atti XV mettono in scena un Pietro che non è più capo della Chiesa; ma missionario; il che è del tutto conforme alla immagine che di lui ci dà la lettera ai Gal. 2, 1 ssq. ... E' Giacomo che presiede alla assemblea; poichè

([19]) *Dialogue avec M. Cullmann,* in *Ephemerides theologicae lovanienees* 29 (1953), pp. 646 - 653.

è lui che tira la conclusione del dibattito e formula il « decreto »... Rileviamo inoltre che Pietro negli Atti XV, non parla altro che come rappresentante della missione controllata da Gerusalemme » (p. 42 - 43).

Il Cullmann dunque, veramente, afferma; ma non prova, o, al massimo fa dei rilievi che ciascuno è in diritto di considerare infondati fino a prova contraria. Egli, inoltre, interpreta i testi, senza curarsi di sapere se essi possano essere interpretati diversamente. Ed il Cambier, nell'articolo citato, giustamente, osserva che il Cullmann indulge eccessivamente nell'affastellare ipotesi su ipotesi « non sempre utili » ed interpretazioni, nelle quali, osservazioni buone si mescolano con altre, di cui non si vede il valore.

Mi limiterò, pertanto, a proporre alcune osservazioni che ritengo decisive, contro l'interpretazione del Cullmann.

2. *Prima osservazione.* — Il Cullmann *scinde* i simboli della promessa e ne spezza in due parti l'unità. Ed in questo sono perfettamente col Journet ([20]).

Così il Cullmann, mentre da una parte si mostra tanto acuto nella ricerca di contesti storici di tutto il testo della promessa del Primato, — che troverebbe il suo posto nel quadro dell'ultima Cena —, dall'altra trascura di considerare sia il *contesto letterale* dei versetti, sia quello *reale,* fra la promessa del Primato, in Mt., e la sua istituzione, in Giovanni 21.

Curiosa negligenza questa del Cullmann che non sa trovare l'ultimo nesso che unisce i tre simboli, onde essi non debbono essere interpretati separatamente; ma in solidum. Se, infatti, Cristo li unisce, nella profetica solennità di una promessa fondamentale, è del tutto illegittimo ed illogico pretendere di interpretarli, senza coglierne i mutui riferimenti. Giacchè quello stesso Simone che è preconizzato come Kefa, sarà il maggiordomo nel Regno dei cieli, ed avrà la potestà di sciogliere e di legare qui in terra.

([20]) Ch. Journet, *Primauté de Pierre,* Parigi 1953, p. 90.

Gioverà, tuttavia, aggiungere che la *cesura* fra i simboli, posta dal Cullmann, è del tutto sintomatica e tendenziosa. Il Cullmann, evidentemente, mirava a precostituirsi il titolo per interpretare il simbolo Kefa nel senso di « posa del fondamento » la quale, teoricamente parlando, può esser fatta *semel pro semper*.

Il Cullmann col pretesto che il primo simbolo è di natura, dirò così, statica, a differenza degli altri che sono di natura dinamica, spezza l'unità della Promessa, in modo da esimersi dall'interpretare, il primo simbolo alla luce degli altri due, così la funzione straordinaria di essere kefa, assorbe, completamente, sia la potestà delle chiavi che concernerebbe, « la direzione della missione » (p. 201), sia quella di sciogliere e di legare che implicherebbe, invece, « la direzione della Chiesa locale » (p. 201). In una parola, Pietro esercita l'una e l'altra potestà, in quanto kefa, e quindi in modo intrasmissibile.

Questo processo, tanto illegittimo quanto illogico, non poteva non impedire al Cullmann l'approfondimento del senso dei tre simboli.

Il mancato approfondimento del senso del primo simbolo in rapporto alla Chiesa e, quindi, in rapporto alla Comunità messianica, esistente, in germe, nel Collegio Apostolico, ha fatto sì che il Cullmann confondesse apostolato e primato, ossia il potere straordinario intrasmissibile di essere teste della Vita e della Risurrezione di Cristo, con quello ordinario e, quindi, trasmissibile del primato, promesso sotto il velame di tre simboli diversi.

Se, dunque, come sottolinea il Cullmann, nel testo si parla, da una parte di Pietro e, dall'altra, della Chiesa, la quale (come egli acutamente dimostra) è contenuta, in germe, *nel Collegio Apostolico,* bisogna logicamente concludere che, nel testo della Promessa, Pietro viene contrapposto agli altri suoi colleghi nell'apostolato, precisamente in quanto sarà titolare del complesso potere, significato dai tre simboli.

Il che è chiaramente insinuato da un testo evangelico.

Infatti dal testo di *Lc.* (6, 13 - 14) risulta che nel momento stesso in cui Cristo diede a tutti i *Dodici,* il titolo di apostoli, a Pietro diede il singolare titolo di Kefa, sicchè, evidentemente, i due titoli nella mente di Cristo, non coincidevano minimamente, quanto al loro contenuto, e soltanto in Pietro l'uno si cumulava con l'altro, pur senza confondersi. Pietro quindi è collega degli altri non come Kefa ma, come apostolo.

3. *Seconda osservazione.* — Il mancato riferimento del testo della Promessa al contesto reale della istituzione ([21]) ha fatto sì che il Cullmann non sia riuscito a seguire la via giusta per interpretare rettamente i termini della Promessa.

Vero è che egli non manca di accostare i due testi, fra i quali, ammette « parentela » (p. 166) di fondo e di forma; ma, in realtà, egli li accosta per uno scopo manifestamente tendenzioso: limitare la durata del « comandamento », contenuto in *Jo.* 21, alla vita mortale di Pietro: il comandamento infatti « cessa col martirio di Pietro » (p. 188).

Orbene cosa vuol dire questo Comandamento: « pasci i miei agnelli; pasci le mie pecorelle » che si esprime attraverso il simbolo grazioso dell'insieme degli atti del pastore?

Il Cullmann, non dubita di ricorrere sia al testo di Damasco sia ai testi ritrovati a Qumran ([22]), per interpretare il valore del simbolo. Secondo questi testi, il capo della Comunità è considerato come « pastore del gregge », cui spetta il compito di predicare la parola, spiegare la S. Scrittura, regolare le disciplina della Comunità.

Ritengo del tutto pertinente il riferimento del Cullmann ai testi famosi, per ragioni che non è qui il caso di esporre; e pertanto concludo che nel Comandamento « Pasci » è incluso un complesso di potere di giurisdizione che si articola nel potere di magistero e di impero.

Ora dal momento che il testo di Giovanni, si riferisce al testo di Matteo, come Istituzione a Promessa, deduco che i tre

(21) *Mt.* 16 - *Jo.* 21.

(22) Cf. Géza Vermès, *Les manuscrits du désert de Juda,* Parigi 1954.

simboli della Promessa significano il complesso potere di giurisdizione che Simone eserciterà in seno alla Ecclesia , quindi, in seno allo *stesso gruppo* dei Colleghi di Apostolato.

Pertanto Pietro, e lui soltanto, in quanto Kefa, svolgerà nella Chiesa, nella Comunità Messianica, la funzione che compie la Roccia, in rapporto agli agenti disgregatori esterni; unità, in rapporto agli agenti disgregatori interni.

Inoltre, in quanto Maggiordomo preconizzato, del Regno di Dio, avrà l'autorità vicaria di Cristo - Re, che si articolerà in due funzioni particolari: accogliere le pecorelle, cacciare le indegne, amministrare i beni della Reggia: la Grazia e la Verità.

Infine, dotato del potere divino di sciogliere e di legare, Pietro sarà investito di giurisdizione di magistero infallibile, in quanto le sue dichiarazioni, incondizonatamente, saranno seguite da dichiarazioni divine infallibili, quanto al loro contenuto dottrinale e sante quanto al loro contenuto morale.

La integrazione.dei due testi (*Mt. Jo.*) che si riferiscono come Promessa e Istituzione, avrebbe impedito certamente al Cullmann di dare un'interpretazione strana del testo della Promessa, secondo cui il Regno dei cieli non sarebbe altro qui, che il Regno eterno di Dio, nel quale Pietro, grazie alla predicazione, introduce i fedeli.

Strana interpretazione ripeto; giacchè il compito del Maggiordomo — il quale *vive* di già, nel Regno a Lui affidato! — non consiste soltanto nell'introdurre i fedeli; ma anche nel cacciare gli indesiderabili: di amministrare insomma la Reggia.

Viceversa è più logico, più naturale, più conforme al testo ed al contesto, ammettere che, qui, il Regno di Dio non è altro che la Chiesa, la quale, particolarmente in Giovanni, è concepita come « Gregge ».

4. *Terza osservazione.* — Ho già rilevato che il Cullmann affastella ipotesi ed alternative ed ora aggiungo che, nonostante appunto la esistenza di altre alternative, egli fa le sue scelte, senza motivarle.

Così, a proposito delle « porte dell'Ade » egli scrive: « L'Ades designa il soggiorno dei morti, piuttostochè il regno del peccato e della dannazione » (p. 182). Ma perchè ? perchè, almeno *ex aequo*, la espressione non potrebbe significare la « potenza dell'inferno » ?

Il perchè è chiaro: Il Cullmann voleva precostituirsi la interpretazione, strana anche questa volta, secondo cui *non* le porte dell'Ade, *ma* la Chiesa, scatena l'assalto, dinanzi al quale, le « porte dell'Ade », non possono fare altro che cedere ed aprirsi.

Se dunque il verbo *katischyo,* (come ammette il Cullmann stesso) riferito alle « porte dell'Ade », conviene più a chi attacca che a chi si difende, perchè insistere nel ritenere che l'attaccante sia la Chiesa ?

Per me la cosa è chiara: il Culmann mira ad escludere dal testo qualunque chiara affermazione della perennità della Chiesa. Ammesso, infatti, che l'attacco è scatenato dalle « porte » e, a fortiori, ammesso che, qui, « porte dell'Ade » significano « potere delle tenebre » che di per sè è indistruttibile, il Cullmann stesso avrebbe dovuto dedurre che anche la Chiesa, in quanto obiettivo invincibile dell'attacco ostinato ed ostinatamente ripetuto, del « potere delle tenebre », sarà indistruttibile.

C'è un altro punto, non meno importante, nel quale il Cullmann *opta* per una delle due alternative, senza motivazione alcuna: questo punto riguarda il senso delle due espressioni: « sulla terra - nei cieli ».

Se è vero che teoricamente parlando, queste espressioni possono essere intese sia in senso temporale che in senso topografico; è anche vero che *non* è legittimo optare per il senso temporale, come fa il Cullmann, senza giustificare la opzione, tanto più che il testo non tratta della *futura* efficacia degli atti compiuti *oggi* da Pietro, ma del loro *presente* incondizionato valore. Dio infatti emanerà nei cieli, un dichiarazione o sentenza incondizionatamente conforme a quella di Pietro sulla terra

(ossia in seno alla Chiesa, la quale, essendo identica al Regno di Dio, è destinata ad indentificarsi col mondo: (*Mt.* 13, 38).

Tutto ciò dimostra la inconsistenza della interpretazione del Cullmann, nei diversi punti nei quali essa diverge dalla esegesi cattolica.

5. *La successione, de iure divino, nel primato.* — Il Cullmann obietta che, sul piano esegetico, non c'è neppure una parola che si riferisca ai successori di Pietro; e che, se ci si « attenga all'esegesi e ad essa soltanto, non si può credere seriamente che Gesù abbia pensato ai successori di Pietro, nel momento in cui egli lo chiamò Kefa » (p. 187).

Quegli acattolici che sono, oggi, felicemente ritornati sulle tradizionali tesi cattoliche, relative alla fondazione della Chiesa, ed al primato di giurisdizione di Pietro, si ostinano a negare la tesi della successione de iure divino: anzi la loro negazione, su questo punto, diventa tanto più irriducibile, quanto più ampio è il loro consenso sulle altre tesi tradizionali.

Vale perciò la pena di impugnare la base stessa della negazione acattolica, restando precisamente sul piano esegetico.

Restando su questo piano, rileviamo innanzi tutto un fatto: il testo della Promessa del Primato, afferma chiaramente la tesi della perennità della Chiesa; questo e non altro, infatti, possono significare le parole: « E le porte dell'Ade non prevarranno contro di essa ».

Ora la Chiesa è perenne unicamente perchè trae dalla Kefa la ragione della sua unità e della sua solidità, secondo il senso che il Signore stesso attribuisce alla Kefa, in rapporto alla Casa che su di essa è costruita ([23]).

Conseguentemente la Kefa, correlativa alla Chiesa, è perenne.

Dal momento poi che la Chiesa non è un edificio; ma una Comunità, e che la Kefa di una Comunità, non è nè può essere altro che il potere di giurisdizione, perennemente eser-

---

([23]) *Mt.* 7, 24; *Lc.* 6, 48.

citato, concludo che Pietrò dovrà esercitare questo potere, nella Chiesa, non pro tempore, nè ad tempus; ma perennemente.

Ma poichè Pietro dovrà dare a Cristo la testimonianza del suo sangue, personalmente ([24]), deduco che quando il Signore statuì la Legge della perennità del Primato e del suo esercizio statuì anche implicitamente la Legge di successione.

Una volta dimostrato il radicamento della legge di successione *nella* legge di perennità del Primato e del suo esercizio, non facciamo certo una « fuga nella storia », come dice Cullmann, quando ci rivolgiamo alla storia per sapere *se* e *chi mai,* a cominciare dall'evo apostolico, abbia esercitato, nella Chiesa, un primato di giurisdizione.

E pertanto, assodato il fatto che il solo Romano Pontefice, fin dall'evo apostolico esercitò un primato di giurisdizione, su tutta la Chiesa, sotto i suoi diversi aspetti — dottrinali, sociale, disciplinare, coattivo — *ex absurdo,* concludiamo che il Romano Pontefice esercitò il Primato, non *de iure humano*; ma *de iure divino*; giacchè, in caso contrario, nè la Chiesa sarebbe perenne nè Cristo sarebbe l'infallibile Legato di Dio.

In sostanza: la *esegesi* mette in evidenza la Legge di successione, de iure divino, nel Primato e nel suo esercizio; la *storia* testimonia il fatto che solo il Romano Pontefice esercitò, sempre, un primato nella Chiesa; la *logica* afferma il divinum ius della successione.

La legittimità di questo processo risulta chiaramente dal testo istitutivo della Gerarchia nella Chiesa: *Mt.* 28, 18 - 20.

In questo testo Cristo ordina al Collegio Apostolico di esercitare il triplice Ministero — della parola, dei Sacramenti, del pastorato — « fino alla fine dei secoli », statuendo, ipso facto, la legge delle perennità nell'esercizio relativo.

Ora dal momento che, da una parte tutti e singoli gli Apostoli daranno a Cristo la testimonianza del loro sangue, e, dall'altra, non esiste altro modo umano per esercitare perennemente una qualunque potestà, in una società umana, fuori del-

---

([24]) *Jo.* 21, 18 - 19.

la istituzione di successori, cui trasmetterla, concludo che, nel momento stesso in cui Cristo statuì la Legge di perennità, nell'esercizio del triplice Ministero, autorizzò gli apostoli ad eleggere ed a costituire i loro successori ed a trasmettere loro i ministeri.

Ed è perciò sintomatico che il Cullmann abbia trascurato di approfondire il testo di *Mt.* 28, 18 - 20.

CONCLUSIONE

Prima di finire tuttavia, sento il bisogno di indagare come mai un uomo, della intelligenza e della onestà del Cullmann, non sia riuscito a compiere il passo veramente decisivo, che noi fraternamente gli auguriamo di fare, verso la Chiesa.

Ho l'impressione che la ragione sia molto più profonda di quanto possa apparire.

Il Cullmann polemizzando contro lo Schweitzer, fa alcune precisazioni che lasciano perplesso il lettore cattolico; perchè disvelano il reale contenuto del Credo del Cullmann. Egli dunque precisa che Cristo « non ha dovuto considerare un lungo periodo di molte migliaia di anni »; ma « un corto lasso di tempo » fra resurrezione e parusia.

In sostanza Cristo avrebbe errato.

Se Cristo ha errato, Cristo non è Dio. La conclusione è della massima importanza, ed è tale che la disputa fra noi e il Cullmann assume toni più profondi e drammatici.

Se Cristo è Dio, la Promessa che Egli fece, in Mt. non può essere stata fallace e il Comandamento che Egli diede a Pietro, in Giovanni non può essere stato eluso da Pietro così miseramente.

Se Cristo è Dio, il Comandamento che Egli diede agli Apostoli, di esercitare il triplice Ministero, in *Mt.* 28, non può essere considerato perfettamente parallelo a quello dato a Pietro di « pascere il gregge ». E pertanto se Cristo è Dio è illogico

dire che Pietro ebbe un primato pro tempore, anzi ad tempus; ed è assurdo affermare che la Chiesa Apostolica conobbe un scisma profondo e che si trasformò da gerarchica in democratica.

Se il Cullmann non credesse alla divinità di Cristo, quod Deus avertat!, io dovrei dire a lui ciò che lui, giustamente, dice a Bultmann, a proposito della autenticità della menzione della parola Ecclesia, nel testo del Primato: « *Tu non ammetti che Cristo abbia potuto parlare della sua Ecclesia, perchè neghi che Egli abbia avuto una coscienza messianica* » (p. 171).

Io dunque direi al Cullmann: « Tu non ammetti che Cristo abbia potuto istituire, in Pietro, un primato di giurisdizione, su tutta la Chiesa, da esercitarsi perennemente, in modo che la costituzione della Chiesa fosse fissata, una volta per sempre, perchè neghi che Egli abbia potuto parlare, prevedere, promettere e disporre, diversamente, da come avrebbe potuto farlo un semplice uomo, sia pure dotato di « coscienza messianica ».

Così la nostra disputa con Cullmann si sposterebbe dalla Ecclesiologia, al trattato veramente fondamentale: *De Religione revelata.*

P. Th. Camelot, O. P.

L'EUCHARISTIE DANS L'ECOLE D'ALEXANDRIE

La doctrine eucharistique des Alexandrins passe pour difficile, tout comme celle de saint Augustin [1]. Peut-être est-ce parce qu'elle ne s'offre pas à nous sous la forme de traités systématiques, et que la plupart du temps elle est présentée au hasard de commentaires scripturaires, dont l'allégorisme déconcerte souvent le lecteur moderne. Il ne serait pas difficile, pensons-nous, de montrer que cette interprétation allégorique, d'ailleurs profondément traditionnelle elle aussi, cache une doctrine elle aussi tout-à-fait traditionnelle. Quoi qu'il en soit, nous essaierons de lire simplement les textes, sans aucune préoccupation apologétique ou polémique, et d'en dégager le plus objectivement possible le contenu doctrinal.

Nous suivrons l'ordre chronologique. Après Clément d'Alexandrie, il faudra nous arrêter un peu sur Origène, et après saint Athanase, insister sur saint Cyrille, en qui la théologie eucharistique des Alexandrins aboutit à un sommet.

---

(1) « Pensée obscure et enveloppée, ... qui échappe à tout essai rigide de systématisation » (G. Bardy, dans *Eucharistia*, Paris, 1934, p. 60). — Sur saint Augustin, v. p. ex. P. Batiffol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 5e éd., Paris, 1913, p. 422. — Sur le sujet qui nous occupe ici, on trouvera les textes rassemblés de façon très complète dans J. Solano, *Textos eucaristicos primitivos*, I et II, *Biblioteca de Autores cristianos*, Madrid, 1952 - 1954.

1. *Clément et Origène.*

Ce serait faire une erreur, et commettre une injustice à l'égard de nos Alexandrins, que de les présenter comme des penseurs individuels, à la recherche d'une gnose aventureuse, et oublieux de la tradition de l'Eglise et de la règle de foi ([2]). Ecoutons-les d'abord exprimer la foi commune, « l'enseignement commun sur l'Eucharistie » (ORIGÈNE, *In Joann. Comm.*, XXXII, 24 (16); P. G. 14, 809; Pr. 468).

Ainsi Clément fait allusion aux hérétiques qui dans l'offrande se servent de pain et d'eau pure (*Strom.* I, 19 96; P.G. 8, 813; Stähl. II, 61 - 62). C'est l'Eglise qui est la règle de notre eucharistie. Ainsi encore fait-il allusion à l'usage liturgique de la communion, et à l'invitation à y prendre part adressée par ceux qui distribuent l'eucharistie aux fidèles qui s'en jugent dignes (*Strom.* I, 1, 5; P. G. 8, 692; Stähl. II, 5). Mais ce n'est qu'une allusion, et une comparaison destinée à rappeler aux maîtres et aux disciples qu'ils doivent s'examiner pour savoir s'ils sont dignes d'enseigner ou d'écouter (cf. *I Cor.* 11, 27).

Le IVe *Stromate* rappelle que « Melchisédech, roi de Salem, prêtre du Dieu très-haut, offrit le pain et le vin, nourriture sanctifiée, et figure de l'eucharistie » (*Strom.* IV, 25, 161; P. G. 8, 1369; Stähl. II, 319-320). La pain et le vin offerts par Melchisédech sont une nourriture « sanctifiée », ἡγιασμένην c'est-à-dire « consacrée » (cf. p. ex. *Jean,* 17, 19), par le geste sacerdotal du « prêtre du Très-Haut »; cette nourriture est la figure (le *type,* τύπος) de l'eucharistie, pain et vin qui sont aussi une nourriture, « sanctifiée » elle aussi par la consécration. L'Ancien Testament tout entier est « type » du Nouveau, et tout spécialement les sacrifices anciens sont figures des sacrifices de la Nouvelle Alliance.

([2]) Avant la « gnose », Clément connaît le « canon de la foi », « l'enseignement commun de la foi » (*Strom.* IV, 15, 98; 16, 100; P.G. 8, 1305; Stähl. II, 292). La « foi commune », ce sont « les mystères de la gnose et l'Eglise » (*Strom.* VII, 16, 97; P.G. 9, 536; Stähl. III, 69). V. CL. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie,* Paris, 1944, p. 30 et n. 3. — Pour Origène, v. G. BARDY, *La règle de foi d'Origène, Rech. de Sc. Rel.,* 9 (1919), pp. 162 - 196.

Avec un texte plus difficile que nous rencontrerons tout à l'heure, c'est à peu près tout ce que nous trouvons sur l'eucharistie chez Clément d'Alexandrie. Il faut se rappeler ici le caractère de sa pensée et de son oeuvre: préoccupé surtout de donner aux chrétiens avides de perfection une formation morale et spirituelle et de les initier à une « gnose » supérieure, il est, malgré son goût pour le symbolisme et pour les images qu'il emprunte volontiers aux mystères, assez peu orienté vers la vie liturgique et sacramentelle de l'Eglise. Quand par exemple (*Péd.* II, 1, 5; P. G. 8, 385; Stähl. I, 157), il parle de la charité comme d'une nourriture céleste, d'un repas spirituel (ἑστίασις λογική), on attendrait une allusion précise à l'eucharistie, mais il tourne court [3]. A l'inverse, quand Clément ou Origène parlent de l'eucharistie comme d'une nourriture spirituelle, il ne faudrait pas se hâter de conclure qu'ils oublient le réalisme du sacrament pour ne penser qu'à la charité.

Nous trouverons davantage pourtant chez Origène. Il s'affirme volontiers « homme d'Eglise » [4], et le caractère ecclésiastique de sa pensée est plus marqué. Il a pendant de longues années, et peut-être tous les jours, commenté l'Ecriture en des homélies familières aux fidèles de Césarée, et ce contact journalier avec le peuple chrétien a pu lui donner davantage le sens des réalités ecclésiales. Les allusions à « l'enseignement

---

(3) On pourrait faire des remarques analogues à propos de son enseignement sur le baptême. Au Ier Livre du *Pédagogue* (I, 6, 26 sq; P.G. 8, 281 sq; Stähl. I, 105 sq.), il en parle assez longuement, mais c'est pour insister sur la purification morale, et sur l'illumination (φωτισμός, un nom traditionnel du baptême) que procure la gnose, beaucoup plus que sur le symbolisme du sacrement, et sur le mystère proprement dit. Dans un passage comme celui-ci, n'est nullement question de l'eucharistie: « Je suis ton nourricier; je me donne moi-même comme pain; celui qui me goûte ne fait plus l'expérience de la mort, et chaque jour je me donne moi-même en breuvage d'immortalité » (*Quis div. sal.* 23; P.G.; 9, 628; Stähl. III, 175). On comprend que des textes de ce genre, détachés de l'ensemble de la doctrine, aient pu faire passer Clément pour un pur allégoriste.

(4) *In Luc. hom.* 16; P.G. 13, 1841; Rauer 109; *In Jesu Nave hom.* 7, 6; P.G. 12, 861; Baehr. 334. Sur la doctrine eucharistique d'Origène, v. récemment, J. Daniélou, *Origène,* Paris, 1948, pp. 74 - 79; A. Piolanti, *Il mistero eucaristico,* Firenze, 1955, pp. 112 - 113.

commun sur l'eucharistie » restent toutefois chez lui assez rapides. Essayons d'en recueillir quelques unes.

Par exemple, *In Jerem. hom.* 19, 13 (= 18, 6; P. G. 13, 489; Klost. 169): « Si tu montes avec le Sauveur pour fêter la Pâque, il te donne le calice de la Nouvelle Alliance, il te donne le pain de bénédiction, il te donne son corps et son sang ». On le voit, Origène reste ici très proche des formules scripturaires (cf. *Luc* 20, 20; *I Cor.* 11, 15; 10, 16). L'eucharistie est la Pâque du chrétien, et elle renouvelle pour lui la Pâque du Sauveur (cf. p. ex. *Luc* 22, 15). Il n'y a pour Origène aucune difficulté à affirmer tout simplement que le pain et le calice de l'eucharistie *sont* le corps et le sang du Seigneur. — Ailleurs (*In Matth. Comm.* XI, 14; P. G. 13, 349; Klost. 57), il précise que le pain et le vin ont été « sanctifiés par la parole de Dieu et la prière »: la formule, empruntée à saint Paul (*I Tim.* 4, 5), rappelle des formules analogues de saint Justin (*I Apol.* 13, 1; 66, 2), dont on ne peut guère penser qu'Origène se soit inspiré directement; elles expriment la foi commune: la prière d'action de grâces, *l'eucharistie,* prononcée sur le pain et vin, prière qui répète les paroles mêmes du Seigneur, sanctifie ces aliments, et en fait, « d'une façon typique et symbolique », le corps du Christ: on reviendra plus loin sur ce texte.

Même enseignement *C. Cels.* VIII, 33 (P.G. 11, 1565; Klost. 274): « Celse, qui ignore Dieu, offre aux démons des sacrifices d'action de grâces; mais nous, rendant grâces au démiurge de l'univers, nous mangeons les pains que nous lui offrons avec des actions de grâces et des prières pour ses dons, ce pain devenu corps par la prière, devenu une chose sainte qui sanctifie ceux qui en usent avec une intention saine ». Ce qu'on a appelé la discipline de l'arcane est peut-être déjà en vigueur au temps d'Origène ([5]); il faut en tout cas se rappeler qu'à des païens il ne peut pas tout dire. Mais l'enseignement est très clair: le sacrifice du chrétien est une action de grâces

---

([5]) V. en dernier lieu, O. Perler, dans *Reallex. f. Ant. u. Christ.*, I, 672.

(*eucharistie*, le mot est classique depuis saint Ignace d'Antioche, *Philad.* 4, 1; *Smyrn.* 7, 1; 8, 1; et il a été expliqué par saint Justin, *loc. cit.*, et par saint Irénée, *Adv. Haer.* IV, 18, 4 - 5; V, 2, 2); c'est une offrande sur laquelle on prononce une prière d'action de grâces, *eucharistie;* il y a ici, comme dans tous les textes liturgiques, un rappel du récit de l'institution, et du geste de Jésus, qui, « prenant du pain, rendit grâces » (*Luc* 22, 19). Cette prière a une efficacité toute particulière, puisque par elle le pain *devient corps* (corps du Christ, évidemment) [6]; il devient chose sainte qui sanctifie celui qui s'en approche: on retrouve ici l'enseignement de saint Ignace sur « le remède d'immortalité qui donne la vie en Jésus-Christ pour toujours » (*Eph.* 20, 2), de saint Justin sur la nourriture qui nous « transforme » (*I Apol.* 66, 2); de saint Irénée sur le corps et le sang du Seigneur qui nous donnent la vie et l'immortalité (*Adv. Haer.* IV, 18, 5): on pourra parler de l'efficacité du sacrement.

Le sacrement exige du communiant « une intention saine ». La pureté est requise, et celui dont la conscience est coupable ne doit pas *accedere ad eucharistiam, accedere ad tanta et tam eximia sacramenta, communicare corpus Christi* (*In Psalm. 37, hom.* 2, 6; P.G. 12, 1386). Au même endroit, Origène dit *communicare Ecclesiae;* bien qu'il ne soit dit qu'en passant, le mot est de la plus haute importance: communier au corps du Christi *in mysterio*, c'est communier à l'Eglise; l'eucharistie et l'Eglise, c'est le même corps du Christ, son corps « mystique », comme on dira plus tard. On a déjà ici par avance tout l'enseignement eucharistique de saint Augustin [7]. Aussi, ne devons-nous pas manquer de charité envers les frères avec

---

(6) Mgr Batiffol remarque que des mots de ce texte on peut tirer une formule comme celle-ci: ἄρτος γίνεται σῶμα διὰ τὴν εὐχήν, ce qui est la formule de Justin et d'Irénée (*Op. cit.*, p. 265). Origène assurément ne pense pas à la transsubstantiation; mais serait-ce trop presser son texte que de remarquer à notre tour que ce γίνεται (*devient*) nous oriente dans ce sens?

(7) Cf. P. Th. Camelot, *Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin, Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 31 (1947), pp. 258 - 282. H. de Lubac, *Corpus mysticum*, 2e éd., Paris, 1949, p. 32, n. 62, et *passim*.

qui nous nous approchons « ad eamdem mensam corporis Christi, et ad eumdem potum sanguinis ejus » (*In Math. comm. ser.* 82; P.G. 13, 1732; Klost. 194). Le réalisme de sa foi eucharistique fonde pour Origène cette interprétation ecclésiale.

Un autre passage des *Homélies* fait allusion aux usages liturgiques, en même temps qu'il nous oriente vers une interprétation que l'on pourrait dire plus « spiritualisante » de l'Eucharistie: « Je veux vous exhorter au moyen d'exemples tirés da vos habitudes religieuses. Vous qui assistez habituellement aux saints mystères, vous savex avec quelle précaution respectueuse vous gardez le corps du Seigneur lorsqu'il vous est remis, de peur qu'il n'en tombe quelque miette, et qu'une partie du trésor consacré ne soit perdue. Car vous vous croiriez coupables, et en cela vous avez raison, si par votre négligence quelque chose s'en perdait. Que si, lorsqu'il s'agit de ce corps, vous apportez à juste titre tant de précautions, pourquoi voudriez-vous que la négligence de la parole de Dieu mérite un moindre châtiment que celle de son corps? » (*In Exod. hom.* 13, 3; P.G. 12, 391; Baehr. 274). Au delà de l'allusion à la liturgie eucharistique, il faut remarquer ici l'expression d'une idée tout-à-fait traditionnelle et très riche, où il faudrait se garder de voir de l'allégorisme. Le Christ *Logos,* Parole de Dieu, se donne à nous de deux façons, dans sa parole incarnée dans l'Ecriture, et dans le pain qui est son corps *in mysterio.* Entre le mystère de la Parole et le mystère du pain il y a un rapport étroit: l'une et l'autre, l'Ecriture et le Sacrement, sont le moyen pour nous de communier au *Logos.* Une réflexion théologique plus poussée distinguera mieux que ne le fait Origène le rapport de l'une et de l'autre au Christ: celui-ci n'est pas présent dans l'Ecriture de la même façon qu'il est présent dans le sacrement; mais il est présent dans l'une et dans l'autre, et le bénéfice de cette analyse ne doit pas nous faire perdre la richesse de cette perception (8). Ainsi encore, *In Num. Hom.* 16, 9; « Nous buvons

---

(8) Plus haut, *In Exod. hom.* 11, 7 (P.G. 12, 381; Baehr. 261), Origène avait fait le même rapprochement à propos du chrétien qui vient « écouter la Parole de

le sang du Christ, non pas seulement quand nous le recevons selon le rite des mystères, mais aussi quand nous recevons ses paroles, où réside la vie, comme il le dit lui-même: Les paroles que j'ai dites sont esprit et vie » (P.G. 12, 701; Baehr. 152; cf. *Hom.* 23, 6; P.G. 12, 752; Baehr. 218). Mgr Batiffol voit ici « un langage allégorique, où les mots " chair " et " sang " sont vidés de toute signification eucharistique » (*op. cit.*, p. 269). Sans doute l'allusion qui vient ensuite, aux apôtres dont nous buvons le sang quand nous lisons leurs paroles, montre le glissement vers une interprétation purement allégorique (v. le texte cité ci-dessous, n. 9). Mais il nous semble que Batiffol ne s'est pas placé dans la perspective d'Origène, qui est celle du ch. VIe de saint Jean, dont elle fait l'unité: le Christ, *Logos,* parole de Dieu, est le « vrai pain du ciel », qui « donne la vie », nourriture de l'âme par sa parole *et* par le sacrement, qui est réellement la chair du *Logos incarné;* nous mangeons cette chair *et* par la foi à sa parole (*Jean* 6, 35), *et* par la manducation du sacrement (6, 53 - 57). L'une et l'autre, parole et sacrement, sont, selon un ordre analogique, signe et moyen de l'union spirituelle au *Logos* ([9]).

Dieu », et qui va « entrer au banquet nuptial », « manger la chair de l'agneau » et « boire au breuvage du salut ». On a peine à comprendre comment Mgr Batiffol (*op cit.*, p. 266, n. 2) pense que c'est là interpréter le ch. 6e de saint Jean « dans la perspective non eucharistique ». Saint Jérôme a repris quasi littérament la pensée d'Origène, *Tract. sive hom. in Psalm.* 147 (Ed. G. MORIN; *Anecd. Mareds.* III, 2, 1897, p. 301). On la retrouve dans un sermon de S. Césaire (78, Ed. G. MORIN, I, 1937, p. 309. Ps. AUG. *Serm.* 300, 2; P.G. 39, 2319), dans l'*Imitatio Christi,* l. IV, 11, 4; dans Bossuet, *2e Sermon pour le 2e Dim. de Carême* (Ed. LACHAT, IX, pp. 112 - 134), dans J. B. Olier, *Traité des Saints Ordres,* IIe part., ch. 2; etc.

([9]) On pourra lire ici les réflexions de H. VON BALTHASAR, *Le Mysterion d'Origène, Rech. de Sc. Rel.* 26 (1936), pp. 413-362; 27 (1937), pp. 38 - 64. Sur la question présente, pp. 548 - 553, et particulièrement 552. Plus brièvement, J. DANIÉLOU, *op. cit.*, pp. 74 - 79: « Si certaines formulations en sont encore incertaines, la théologie eucharistique d'Origène est orthodoxe. Mais ce qui reste vrai, ... c'est qu' Origène déprécie quelque peu l'Eucharistie au profit de la manducation spirituelle de la parole scripturaire. ... L'opposition des deux manducations, la manducation du corps sacramentel et celle du Verbe lui-même, présent dans la parole, ... est une des caractéristiques de la théologie eucharistique d'Origène » (p. 78). On aura vu ci-dessus qu'il est permis de chercher à réduire quelque peu cette opposition. Il est bien certain qu'un texte comme celui-ci ne laisse pas d'être déconcertant: « Que les simples entendent le pain et le vin selon l'enseignement commun sur

On comprendra de la même façon un beau texte de *Matth. Comm. ser.* 85 (P.G. 13, 1734; Klost. 197):

« Ce pain dont le Dieu Verbe affirme qu'il est son corps, est le Verbe qui nourrit les âmes, le Verbe qui procède du Dieu Verbe, et le pain qui vient du pain céleste, qui a été placé sur la table dont il est écrit: Tu as préparé en face de moi une table contre mes ennemis. Et cette boisson, dont le Dieu Verbe affirme qu'elle est son sang, c'est le Verbe qui abreuve et enivre magnifiquement les coeurs de ceux qui le boivent, et qui est donc la coupe dont il est écrit: Ta coupe enivrante, comme elle est magnifique. Et cette boisson est le fruit de la vigne véritable, qui dit: Je suis la vigne véritable. Et c'est le sang de ce raisin qui, mis au pressoir de la passion, a donné cette boisson. Ainsi le pain est la parole du Christ, fait de ce froment qui tombant sur la terre a rendu beaucoup de fruit. Ce n'est pas ce pain visible, qu'il tenait en ses mains, dont le Dieu Verbe disait qu'il est son corps, mais la parole, en sacrement de laquelle (*in cujus mysterio*) ce pain devait être rompu. Et ce n'est pas non plus cette boisson visible dont il disait qu'elle est son sang, mais la parole, en sacrement de laquelle cette boisson devait être répandue. Car le corps et le sang du Dieu Verbe peuvent-ils être autre chose que la parole qui nourrit et la parole qui réjouit le coeur? ».

---

l'eucharistie; mais que ceux qui ont appris à entendre un enseignement plus profond, les entendent selon la promesse divine sur le Verbe de vérité qui se fait nourriture » (*In Joann. comm.* XXXII, 24 (16); P.G. 14, 809; Pr. 468). Mais l'« enseignement plus profond » ne contredit ni n'exclut l'« enseignement commun »; au contraire, il le suppose et s'appuie sur lui.

Par contre, dans un texte comme celui, il ne s'agit pas du sacrement, mais uniquement de symbolisme: « Toute la chair de Jésus est nourriture, et tout son sang breuvage, parce que toute son oeuvre est sainte, et toute sa parole est vraie. ... Des chairs et du sang de sa parole, comme d'une nourriture pure, il nourrit tout le genre humain... » (*In Levit. hom. VII,* 5; P.G. 12, 486 - 487; Baehr. 386 - 387). Le texte continue en disant que les apôtres aussi, et les chrétiens eux-mêmes, à la mesure de leurs mérites et de leur pureté, sont nourriture pour les âmes. Mais nous n'en sommes pas pour autant autorisés à dire, par exemple avec R. Seeberg, que « la doctrine eucharistique d'Origène est entièrement symbolique » (*Dogmengesch.* I, 3e éd., 1922, p. 537).

Essayons d'analyser ce texte difficile ([10]). Le traducteur latin ne semble pas l'avoir édulcoré. Tout ce développement, on le voit sans peine, joue sur le double sens du mot *Logos,* la parole, mais aussi le Verbe, Verbe fait chair. La parole du Christ, dans l'Evangile, est nourriture pour l'âme, parce qu'elle est la parole (le *logos*) du Logos, le Dieu Verbe. Le *Logos,* Parole de Dieu, pain céleste, nourrit les âmes de sa parole, qui est pain, fait de la vraie vigne (*Jean,* 15, 11). Quand le Dieu Verbe, prenant du pain, disait: « Ceci est mon corps », il ne parlait pas de ce pain visible, mais du Verbe (*Logos*), dont ce pain rompu était le sacrement (μυστήριον). Le corps et le sang du Dieu Verbe (*Logos*) ne sont pas autre chose que la parole (*logos*) qui nourrit et qui réjouit de coeur.

On voit quelle importance prend aux yeux d'Origène la parole, le *Logos*. Le Christ est *Logos* et Parole de Dieu, et c'est pourquoi sa parole est le pain vivant et véritable qui nourrit l'âme du croyant ([11]). Peut-être serait-on tenté de s'en tenir là, et de penser qu'Origène minimise le sacrement, où il ne verrait qu'un pur symbole de cette nourriture spirituelle qu'est la Parole. Son spiritualisme excessif lui ferait perdre de vue le réalisme du sacrement. Les dernières lignes du texte que nous commentons pourraient en effet le laisser entendre. Mais ici non plus il ne faut pas s'y tromper. Comme dans le fragment de l'homélie 13 sur l'*Exode* que nous avons cité ci-dessus (p.ici p.6), tout tient dans l'analogie du pain et de la parole, l'un et l'autre « mystère » du *Logos*. C'est toute la doctrine du *mysterion* chez Origène qu'il faudrait évoquer ici. On ne peut que ren-

---

([10]) Si difficile que le passage avait été gratté dans l'un des deux manuscrits dont s'est servi de la Rue, et que les éditeurs anciens l'avaient supprimé. On verra que notre interprétation se rapproche de celle de Robbe et des Mauristes (*h. l.*), plutôt que de celle de Mgr Batiffol, qui ne voit en tout ce fragment qu'allégorie (*op. cit.,* pp. 272 - 274).

([11]) Sur le *Logos nourriture de l'esprit,* ἄρτος νοητός, τροφὴ λογική, v. H. von Balthasar, *art. cit.,* p. 524. Sur l'ensemble de cette question, on pourra se reporter utilement aux réflexions pertinentes du P. L. M. Dewailly, *Jésus-Christ, Parole de Dieu,* Paris, 1945, pp. 116 - 117, surtout pp. 112 - 113.

voyer aux articles de M. H. von Balthasar ([12]), et d'autre part on pourrait éclairer Origène par les précisions que saint Augustin apportera à la doctrine d'Origène du *mysterion — sacramentum,* signe d'une réalité sacrée (« Sacramentum, id est *sacrum signum* », *De Civ. Dei,* X, 5; P.L. 41, 282. — « *Signa,* cum *ad res divinas* pertinent, *sacramenta* appellantur», *Ep.* 138, 7; P.L. 33, 527).

Le pain rompu, le vin dans le calice sont le *mysterium* du Verbe, c'est-à-dire de la parole, mais tout aussi bien du Verbe, *Logos* incarné, qui nourrit le croyant du pain de sa parole, comme du pain qui est son corps. Ici encore le progrès de la réflexion théologique précisera que si le pain est le signe de la parole et le signe du corps du Verbe, ce pain, dans le second cas, *est* identiquement le corps du Verbe. Mais si la pensée d'Origène s'arrête plus volontiers à l'idée de signe (ou de *mystère*), elle ne méconnaît pas pour autant l'identité, qu'elle tient fermement de la foi commune ([13]).

* * *

Il nous faut maintenant examiner deux textes, l'un de Clément, l'autre d'Origène, qui passent pour plus difficiles, et sur lesquels les commentateurs se sont longuement attardés.

([12]) V. vi-dessus, Citons quelques lignes: « Dans le platonisme d'Origène, présence et manducation spirituelle égale présence et manducation réelle. Dans cette unique catégorie, il y a diverses espèces dont l'une est la présence et la manducation sacramentelle eucharistique, c'est-à-dire dépendant de tel signe matériel déterminé. Ce mode est τυπικόν et συμβολικόν, par rapport à d'autres présences et d'autres manducations plus spirituelles, *ce qui n'exclut aucunement ... la réalité de ce* τύπος, *mais l'inclut même formellement.* Le symbole matériel, pain et vin, ... *est* vraiment ce qu'il signifie, il peut l'être en vertu de cette métaphysique de la matière qui établit la relation au spirituel ... comme son essence même » (*art. cit.,* 1937, p. 59. C'est nous qui soulignons). « Tout ce que l'on peut dire en définitive sur la communion eucharistique se résume en ceci: la manducation typique est une vraie manducation (*res* et sacramentum), qui, comme telle, signifie (res et *sacramentum*) une manducation plus spirituelle et par conséquent plus réelle » (*ib.,* p. 61).

([13]) On pourrait rappeler ici la réflexion suggestive de Harnack sur la façon dont les anciens concevaient le rapport entre le symbole et la réalité: « Nous entendons aujourd'hui par symbole une chose qui n'est pas ce qu'elle signifie; mais on entendait alors par symbole une chose qui est, en quelque façon, ce qu'elle signifie » (*Dogmengesch.* I, 4e éd., p. 476).

Au second livre du *Pédagogue* (II, 2, 19 - 20; P.G. 8, 409; Stähl. I, 167), Clément donne au chrétien des conseils sur le bon usage des aliments et de la boisson, et rappelle que dans le désert les Hébreux n'ont bu que de l'eau. Il continue:

« Puis la vigne sainte a produit le raisin prophétique; c'est là un signe pour ceux qui ont été amenés de la marche errante au repos. Ce grand raisin, c'est le Verbe, broyé pour nous; et le Verbe a voulu que le sang de la grappe fût mêlé d'eau, de même que son sang est mêlé de salut. Car double est le sang du Seigneur; l'un est son sang charnel par lequel nous avons été rachetés de la corruption; l'autre est spirituel. C'est celui dont nous avons été oints. Boire le sang de Jésus, c'est participer à l'incorruption du Seigneur. La force du Verbe, c'est l'esprit, comme le sang est celle de la chair. Par analogie donc, le vin est mélangé à l'eau, et l'esprit à l'homme; et l'un nourrit pour la foi, c'est le mélange, l'autre conduit à l'immortalité, c'est l'esprit. Et le mélange des deux, de la boisson et du Verbe, s'appelle *eucharistie,* grâce louable et belle; ceux qui y participent selon la foi, sont sanctifiés de corps et d'âme, la volonté du Père ayant mêlé mysterieusement le mélange divin, l'homme, à l'esprit et au Verbe ».

Le moins qu'on puisse dire, c'est que ce texte n'est pas clair! Essayons cependant d'en dégager les idées maîtresses. Le sang du Seigneur est double: le sang « charnel », celui qui a été répandu sur la croix et qui nous a rachetés; et le sang « pneumatique » (spirituel), celui dont nous avons été oints, c'est-à-dire sanctifiés. C'est là le sang eucharistique, qui est « spirituel », non seulement parce qu'il est le sang du Sauveur ressuscité, et qu'il se présente sous des conditions qui ne sont plus celles de la chair, mais aussi parce qu'il est boisson « spirituelle », qui nous fait participer à la force du *Pneuma* divin, et à l'immortalité du Christ ressuscité.

Cette boisson, c'est du vin, mêlé d'eau (on sait l'importance que l'antiquité chrétienne attache à ce mélange, κρᾶμα; cf. JUSTIN, *Apol.* I, 65, 3; CYPRIEN, *Ep.* 63, 2, 13; etc.). L'eucharistie est ainsi un mélange de vin et d'eau, mais elle est aussi

mélange de vin et de Verbe, de même que le Christ lui-même, mystérieusement constitué d'un élément naturel et d'un élément divin, est « mélange divin » d'homme, d'esprit et de Verbe. Ces formules sont encore imparfaites, rudimentaires et tâtonnantes, en ce qui concerne l'incarnation aussi bien que l'eucharistie ; mais elles nous intéressent comme un premier essai d'explication théologique du mystère, par le rapprochement avec un autre mystère, ce qui est d'excellente méthode théologique : « l'eucharistie est une quasi-incarnation » (P. Batiffol, *op. cit.*, p. 261). Cet essai, si maladroit soit-il, montre que l'on ne peut mettre en doute le réalisme de la foi eucharistique de Clément. Il faut souligner d'ailleurs la part qu'il donne, à juste titre, à la foi du communiant : participer à l'eucharistie « dans la foi », c'est participer, « être mêlé », à l'Esprit ; ainsi, boire le sang de Jésus, c'est participer à son incorruptibilité (cf. Ign., *Eph.* 20, 2).

N'oublions pas non plus le symbolisme sacrificiel qui, s'il n'est pas mis au premier plan, n'est pas absent de notre texte : le vin, c'est « le sang de la grappe », pressé et foulé, comme le Verbe a été broyé pour nous (*Gen.* 49, 11 ; cf. p. ex. Tert., *Adv. Marc.* IV, 6 ; *Corp. Christ.*, I, p. 657).

Voici enfin un texte d'Origène qui a posé beaucoup de problèmes à ses commentateurs. L'Alexandrin explique la péricope de *Matth.* 15, 11 : « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme », et il écrit :

« Donc s'il s'agit du pain du Seigneur, l'efficacité en est (perçue) par qui en use, à condition qu'il participe à ce pain avec un esprit pur, avec une conscience pure. Donc ne pas manger, le fait même de ne pas manger de ce pain sanctifié par la parole de Dieu et l'invocation, ne nous prive d'aucun bien, et manger ne nous fait abonder d'aucun bien ; et la cause de la privation est notre malice, nos péchés, et la cause de l'abondance est notre justice, nos bonnes actions. Qu'il en soit ainsi, c'est ce que prouve le mot de Paul : « Si nous en mangeons, nous n'avons rien de plus, si nous n'en mangeons pas, nous n'avons rien de moins » (*I Cor.* 8, 8).

Que si tout ce qui entre par la bouche va dans le ventre et finit au fumier, l'aliment sanctifié par la parole de Dieu et l'invocation, en tant que matière, va dans le ventre et finit au fumier: mais en tant que la prière est survenue en lui, selon l'analogie de la foi, il devient efficace, il cause la perception de l'esprit dont le regard voit ce qui est efficace. Et non pas la matière du pain, mais la parole prononcée sur (le pain) est ce qui est efficace à qui le mange d'une manière non indigne du Seigneur.

Ceci soit dit du corps typique et symbolique. Car on pourrait dire beaucoup aussi du Verbe lui-même, qui s'est fait chair et vrai aliment... » (*In Matth. Comm.* XI, 14; P.G. 13, 948; Klost. 58).

Ce texte est difficile, il ne faut pas se le dissimuler, mais il ne faut pas non plus trop s'appesantir sur ces difficultés, dues pour une grande part à une terminologie imparfaite et à une pensée qui se cherche . Voici comment il nous semble qu'on peut le comprendre.

Le Verbe incarné, par son incarnation même, est nourriture véritable (cf. *Jean* 6, 32 - 33); mais il y a aussi son corps « typique » et « symbolique », son corps qui nous est donné sous le *type* et le *symbole* du pain, nourriture pour notre corps. Ce pain n'a pas de valeur par lui-même, en tant que matière; il passe dans le ventre et va au fumier (cf. *Matth.* 15, 11 - 12); mais en tant que « la prière est survenue en lui », il est efficace, il fait percevoir au fidèle ce que son regard de foi lui montre sous le type et le symbole, la nourriture spirituelle, le Verbe lui-même, qui s'est fait chair et vrai aliment.

Il faut bien se garder de chercher, à partir de ce texte, à faire d'Origène un tenant ou un adversaire de la transsubstantiation: ce problème lui est totalement étranger! — Il y a dans l'eucharistie un élément *matériel* et un élément *saint*: c'est celui-ci qui est efficace et sanctifiant. Rien de plus à ce sujet chez Origène: c'est évidemment un peu court. mais on ne peut guère s'attendre à trouver plus chez lui! Il insiste surtout sur la nécessité de la préparation morale à la communion: les

Alexandrins, nous l'avons déjà remarqué, sont des moralistes, soucieux de perfection, et malgré toute la richesse de leur symbolisme, l'aspect moral risque chez eux faire passer au second plan le sacramentel. Ici même, on devine une réaction contre les « simples », qui croient que le pain « sanctifié par la parole de Dieu et la prière » sanctifie absolument et par lui-même. Ce n'est pas, répond l'exégète, le pain lui-même, élément matériel, qui sanctifie, mais « la parole prononcée sur le pain »; et encore faut-il recevoir ce pain avec un esprit sans souillure et une conscience pure ». Alors la parole prononcée sur le pain devient efficace à qui le reçoit « selon l'analogie de la foi », c'est-à-dire, pensons-nous, à la mesure de sa foi. Ici encore les expressions sont extrêmement maladroites, et il faudrait se garder de les interpréter selon une problématique calviniste, qui leur est évidemment étrangère. Retenons le rôle qu' Origène assigne à la foi: le sacrement est efficace, mais cette efficacité est limitée par les dispositions de celui qui le reçoit: si ces dispositions sont bonnes, la vertu qui est dans le pain opère en nous le bien, si elles sont mauvaises, elle agit pour notre condamnation (Cf. *In Matth. Comm.* 10, 25; P.G. 13, 904; Klost. 34).

On le voit, pour Juger équitablement de l'enseignement eucharistique de Clément et d'Origène, surtout du second, qui est beaucoup plus important, il faut tenir compte de trois choses: de leur interprétation typologique de l'Ancien Testament, qui voit dans les institutions de la Loi Ancienne les figures, non des réalités sacramentelles de l'Eglise visible, mais des réalitée invisibles du Nouveau Testament: la manne est la figure de la manducation spirituelle du Verbe plus que de l'eucharistie; — de l'importance qu'ils accordent au sacrement de la Parole autant, sinon plus, qu'à celui de la liturgie; — d'un reste de mentalité platonicienne qui leur fait voir dans les rites sacramentels le signe des réalités invisibles plus que leur efficacité salutaire ([14]). Ils semblent donc portés à donner des sa-

([14]) D'après J. Daniélou, *Origène,* p. 74. Cf. H. von Btlthasar, *art. cit.,* 1936, p. 545.

crements une interprétation « spiritualisante », qui va au delà du réalisme sacramentel. Mais on ne saurait dire pour autant qu'ils méconnaissent ou minimisent ce réalisme ([15]).

2. *Saint Athanase.*

Le IVe siècle ne nous a conservé que peu de témoignages sur la théologie de l'eucharistie à Alexandrie ([16]). Nous ne trouverions que bien peu de choses chez saint Athanase, dont la théologie sacramentaire est assez peu développée. La chair du Christ est nourriture spirituelle, non pas à la manière d'un aliment matériel, mais parce qu'elle est la chair du Fils de l'Homme, qui est Esprit; aussi est-elle « sauvegarde, φυλακτήριον, pour la « résurrection de la vie éternelle » (cf. *Jean* 6, 62 - 63; *Ad Serap.* IV, 19; P.G. 26, 668. - Cf. encore p. ev. *De Inc. et c. Arian.* 16; P.G. 26, 1012: « La chair du Seigneur est esprit vivifiant, parce qu'elle a été conçue de l'esprit vivifiant »). Les *Lettres festales* font çà et là allusion à l'eucharistie, dans un sens qui rappellerait Origène: nous sommes passés des figures et des ombres à la réalité, « nous ne mangeons plus les chairs d'un agneau sans raison, mais *nous mangeons le Verbe du Père, et nous marquons du sang du Nouveau Testament les lèvres de notre coeur* ». Plus loin, Athanase est plus « réaliste », quand il écrit: « Le Sauveur lui-même, passant de la figure à la réalité, promet a ses disciples qu'ils ne mangeront plus la chair de l'agneau, mais sa chair à lui qui leur dit: Prenez, mangez et buvez, ceci est mon corps et mon sang » (*Ep. fest.* IV, 3 - 4; P.G. 26, 1377 - 1379). Athanase ne néglige pas la signification eschatologique du repas eucharistique: le

---

([15]) Voir en Origène, comme le faisait encore par exemple le P. Ad. d'Alès, deux hommes, le croyant fidèle, auquel s'oppose « l'allégoriste impénitent » qui cède à la pente de son esprit, est certainement une interprétation trop facile. (*De Euchar.*, Paris, 1929, p. 50). Des interprétations récentes comme celles de H. von Balthasar ou du P. Daniélou vont certainement plus au fond des choses et sont par là même plus équitables.

([16]) Pour le IIIe siècle encore l'anecdote rapportée par Denys d'Alexandrie, si touchante qu'elle soit, ne nous apprend rien sur une théologie de l'eucharistie (dans Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 44; Feltoe, pp. 19 - 21).

« pain des anges » que le Seigneur a donné aux justes et aux saints est la promesse du repas que nous ferons avec lui dans le royaume (*Ep. fest.* IX, 8; P.G. 26, 1395; cf. *Luc* 22, 29 - 30). Si un fragment d'un *Sermon aux baptisés,* conservé per Eutychius (VIe siècle) est authentique, il donne un témoignage intéressant de l'enseignement eucharistique le plus traditionnel: « Tu verras les lévites apportant des pains et une coupe de vin, et les déposant sur la table. Aussi longtemps que n'ont pas encore été faites les prières et les supplications, ce pain et cette coupe sont tout, ordinaires (ψιλός). Mais quand ont été accomplies les grandes et admirables prières, alors le pain devient le corps et la coupe le sang de notre Seigneur Jésus Christ... Le Verbe descend dans le pain et le calice, et il devient son corps » (P.G. 26, 1325; 86, 2401). On rapprochera volontiers ces formules de celle de l'anaphore de Sérapion: « Que le Verbe saint descende sur le pain, pour que le pain devienne corps du Verbe » (Funk, p. 174).

Athanase et Sérapion sont pour nous les témoins de la foi communément reçue à Alexandrie au IVe siècle [17]: le pain et le vin sont le corps et le sang du Christ, parce que sur eux ont été prononcées « les grandes et saintes prières »; le corps eucharistique est le corps « spirituel » du Christ ressuscité, et à ce titre il est nourriture spirituelle et gage d'immortalité (cf. P. Batiffol, op. cit. pp. 324 - 325.

3. *Saint Cyrille.*

Pas plus que les autres écrivains chrétiens anciens, saint Cyrille d'Alexandrie n'a consacré à l'eucharistie de traité systématique *ex professo;* il n'en parle qu'occasionnellement dans se commentaires scripturaires ou ses ouvrages dogmatiques [18]. Sans développer ici une théologie particulière, il

---

[17] On trouve peu de choses chez Didyme. G. Bardy, *Didyme l'Aveugle,* Paris, 1910, pp. 151 - 154.

[18] Voir une série de références dans J. Mahé, *L'Eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie, Rev. d'Hist. Eccl.* 8 (1907), pp. 677 - 696. L'art. du P. Mahé reste ce qu'il y a de mieux sur notre sujet; l'essentiel s'en retrouve dans

ne fait que répéter la foi commune de l'Eglise; mais il le fait avec tant de force et de profondeur qu'il convient de s'y arrêter un peu avant de clore ce chapitre. Il nous suffira d'exposer le plus simplement et objectivement possible, à partir des textes, les grandes lignes de sa pensée.

On citerait volontiers pour commencer un texte comme celui-ci: « Le Sauveur nous a donné de participer à l'eulogie vivifiante, c'est-à-dire à sa chair sainte et à son sang » (*De ador. in sp. et ver.* VII; P.G. 68, 501 b. — Le *De ador.* est antérieur à 429). — Ou encore: « (Quand nous participons à l'eulogie du Christ), nous recevons le Christ lui-même par sa chair et son sang, et nous sommes transformés pour une vie nouvelle par lui et en lui » (*Ib.* XII; 773 b c). — Ou encore ce texte du Commentaire sur saint Jean: « Le corps du Seigneur était sanctifié par la vertu du Verbe auquel il était uni, et il devient si efficace pour l'eulogie mystique, qu'il peut greffer en nous sa propre sainteté » (*In Joann.* XI, c. 9; P.G. 74, 528 b) ([19]).

Ce qui est premier dans la pensée eucharistique de saint Cyrille, ce sont les effets de l'« eulogie mystique » ([20]). Elle est sanctifiante et vivifiante, parce qu'elle est la propre chair du Christ, ou mieux, parce qu'elle est la propre chair du Verbe. Une homélie sur saint Luc l'explique avec toute la clarté désirable:

« Cherchons comme nous le pouvons le sens de ce mystère. Le Dieu de l'univers avait créé toutes choses pour l'immorta-

---

H. du Manoir, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie,* Paris, 1944, pp. 185 - 203. V. aussi A. Struckmann, *Die Eucharistielehre des h. Cyrill von Alexandrien,* Paderborn, 1910, — et les quelques pages de P. Batiffol, *op. cit.,* pp. 466 - 472, ou de A. Piolanti, *op. cit.,* pp. 127 - 129.

(19) *Le Commentaire sur Saint Jean* lui aussi semble antérieur à 429. V. J. Mahé, *La date du Commentaire de S. Cyrille d'Alexandrie sur l'Evangile de S. Jean, Bull. de Litt. Ecclés.,* 1907, pp. 41 - 45.

(20) Le mot d'*eulogie,* qui revient sans cesse sous la plume de S. Cyrille pour désigner l'eucharistie, est courant dans la liturgie égyptienne. V. P. Batiffol, *op. cit.,* p. 466, n. 3. Cf. Brightman, *Liturgies Eastern and Western,* I, Oxford, 1896, pp. 508 - 509. Il vaut la peine de relever ici le sens du mot *mystique* qui, selon l'usage chrétien ancien, désigne, avec l'interprétation « spirituelle » de l'Ecriture, les réalités sacramentelles et liturgiques, et spécialement l'eucharistie. V. L. Bouyer, « *Mystique* ». *Essai sur l'histoire d'un mot. La Vie Spirituelle, Supplément.* 9 (mai 1949), pp. 3 - 23.

lité,..., mais par la jalousie du diable la mort entra dans le monde: il poussa le premier homme à la transgression et à la désobéissance et il le fit tomber par là sous la malédiction divine. ... Comment donc l'homme sur terre, dominé par la mort, pouvait-il recouvrer l'immortalité? Il fallait que la chair mortelle participât à la puissance vivifiante de Dieu. Or la puissance vivifiante de Dieu Père est le Verbe Fils unique. Dieu nous l'envoya comme Sauveur et rédempteur, et il se fit chair. ... Ainsi le Verbe vivifiant de Dieu s'unit à sa propre chair, d'une façon que lui connaît, et la rendit vivifiante. ... Donc quand nous mangeons la chair du Christ, le Sauveur de tous, nous avons la vie en nous, devenus comme un avec lui, demeurant en lui et le possédant en nous. ... Il fallait que par le Saint-Esprit il vînt en nous d'une façon qui convienne à Dieu et qu'il se mélangeât pour ainsi dire à nos corps par sa chair sainte et son sang précieux: nous les avons en eulogie vivifiante comme du pain et du vin. ... Nous les avons (les oblats) en participation vivifiante, et le corps de la vie se trouve en nous comme une semence vivifiante » (*In Luc.* XXII, 19; P.G. 72, 908 - 912. Dans la trad. syr., *hom.* 142).

Le *Commentaire sur saint Jean* revient souvent sur les effets de la communion eucharistique, « participation à la vie de sainteté et de bonheur » *Jn Joan.,* l. IV, c. 2; P.G. 73, 577 b): « La chair du Sauveur est vivifiante, puisqu'elle est unie à celui qui est la vie par nature, le Verbe de Dieu; aussi quand nous y goûtons, nous avons la vie en nous et nous lui sommes unis, comme elle-même est unie au Verbe qui l'habite » (*ib.*, 577 c). L'eulogie mystique procure ainsi « la sacntification qui sauve éternellement » (*ib.*, 585 a). Cyrille commente longuement les paroles de Jésus: « Celui qui mange de ce pain vivra éternellement » (*Jean* 6, 52). La manne n'était qu'image et ombre, « type », aussi ne pouvait-elle pas conférer l'immortalité; mais « le Fils est proprement et vraiment le pain de vie, et ceux qui y ont une fois participé, et qui se sont d'une certaine façon mêlés à lui par la communion, sont plus forts que les liens de la mort » (*In Joann.* l. IV, c. 2; P.G. 73, 561

a b). Plus loin, dans le même commentaire, après avoir cité saint Paul (*I Cor.* 10, 17), Cyrille veut nous apprendre « la vertu de l'eulogie mystique ». Si nous la recevons, « n'est-ce pas pour qu'elle fasse habiter en nous le Christ, même corporellement (σωματικῶς) par la participation et la communion à sa chair sainte? » Si, comme le dit saint Paul, les Gentils sont devenus « un seul corps » avec le Christ (*Eph.* 3, 6), c'est parce qu'ils ont été « admis à prendre part à l'eulogie mystique et par là faits un seul corps avec lui ». Puis, citant *Jean* 6, 56, il remarque: « Ce n'est pas par une relation purement spirituelle que le Christ dit qu'il sera en nous, mais par une participation physique, κατὰ μέθεξιν φυσικήν. Si on prend un morceau de cire et qu'on le mêle à un autre, et qu'on les fond tous deux au feu, ils n'en font plus qu'un; de même, par la participation au corps du Christ et à son sang précieux, lui demeurera en nous, et nous à notre tour nous serons unis en lui. Car un être de soi corruptible ne saurait être vivifié, s'il n'était uni corporellement, σωματικῶς, au corps de celui qui est la vie par nature, c'est-à-dire le Monogène » (*In Joann.* l. X, c. 2; P.G. 74, 341). ([21]).

Ces textes sont de toute vraisemblance antérieurs à 429 (on y trouve en effet des expressions que Cyrille n'aurait pas employées plus tard). La même doctrine s'exprime avec plus de netteté encore dans les écrits de la polémique anti-nestorienne.

Ainsi dans l'*Adv. Nestorium* (été 430): « Nous mangeons ... la propre chair du Verbe, devenue vivifiante, parce qu'elle est la chair de celui qui vit par le Père... De même que le corps

---

([21]) Il est inutile de multiplier les citations; on pourra cependant remarquer que plus haut dans le même Commentaire, S. Cyrille avait employé la même comparaison: « Si l'on unit ensemble deux morceaux de cire, on les verra absolument fondus l'un dans l'autre; et de la même façon, je pense, celui qui reçoit la chair du Christ notre Sauveur, et boit son sang précieux, ne fait qu'un avec lui, comme il le dit lui-même, fondu et mélangé avec lui par la communion, de sorte qu'il est dans le Christ et que le Christ est en lui ... Et de même qu'un peu de levain fait lever toute la pâte, comme dit saint Paul, de même la plus petite eulogie se mêle à elle-même tout notre corps, et le remplit de sa propre énergie, de sorte que le Christ est en nous, et nous en lui » (*In Joann.* l. IV, c. 2; P.G. 73, 583).

du Verbe est vivifiante, puisque le Verbe se l'est approprié par une union véritable au dessus de toute pensée et de toute parole, de même nous qui participons à sa chair et à son sang, nous sommes absolument vivifiés, puisque le Verbe demeure en nous, divinement par le Saint-Esprit, humainement par sa chair sainte et son sang précieux » (*Adv. Nest.* IV, 5; P.G. 76, 192 - 193; Schwartz, A.C.O. I, 6, 85). On notera la précision de cette distinction: nous sommes unis au Verbe, en sa divinité par la participation au Saint-Esprit, en son humanité par la communion à sa chair et à son sang. Il s'agit bien de la communion eucharistique, comme le prouve le texte de *I Cor.* 11, 16 - 17, que Cyrille cite immédiatement après.

Le XIe des *Anathématismes* que Cyrille avait envoyés à Nestorius (début de novembre 430), portait que « la chair du Seigneur est vivifiante, et qu'elle est la propre chair du Verbe sorti du Père, ... qu'elle est vivifiante parce qu'elle est la propre chair du Verbe qui peut tout vivifier » (*Ep.* 17; P.G. 77, 121, A.C.O., I, 1, 41 - 42). Les anathématismes furent vivement attaqués par les « orientaux » et par Théodoret; dans sa réponse, Cyrille précise qu'il entend parler de l'eucharistie: « Puisque le Verbe sorti du Père est vie par nature, il a rendu vivifiante sa chair; et c'est pourquoi elle est pour nous eulogie vivifiante ». Et il cite *Jean* 6, 33, 52, 55 (*Apolog. contra Orient.* 11; P.G. 77, 373; A.C.O. I, 7, 59. — Cf. *Apolog. contra Theod.* 11 P.G. 77, 448 - 449; A.C.O. I, 6, 143 - 144).

Pour tout dire d'un mot, nous pouvons faire nôtre la conclusion du P. Mahé: « Le réalisme eucharistique lui apparaît (à Cyrille) comme une conclusion du pouvoir vivifiant de l'eulogie» (*art. cit.*, p. 689). Ce serait, on le voit, faire violence aux textes que les interpréter dans un sens purement « spiritualiste » ou « dynamique ». Ce n'est pas seulement à la vertu spirituelle du Christ que nous fait participer l'eulogie, mais à sa chair et à son sang, qui sont vivifiants parce qu'ils sont la chair et le sang du Verbe lui-même. Nous ne sommes pas unis au Christ d'une union purement spirituelle, πνευματικῶς, par la foi et par la charité, nous le sommes aussi corporellement,

σωματιχῶς, par l'eulogie mystique, par la communion et la participation à sa chair sainte (*In Joann.* l. X, c. 2; P.G. 74, 341). « Le Fils est en nous, corporellement, comme homme, se mêlant et s'unissant à nous par l'eulogie mystique; spirituellement d'autre part, comme Dieu, par la vertu et la grâce de son Esprit qui recrée notre esprit en nouveauté de vie, et nous fait participer à sa nature divine » (*ib.*, l. XI, c. 12; P.G. 74, 564). La *Lettre à Calosyrius* fait allusion à des moines qui croyaient que l'eulogie mystique n'est plus capable de sanctifier, si on la conserve plus d'un jour. Folie, répond Cyrille: « le Christ n'est pas changé, et son corps saint n'est pas transformé, mais la vertu de l'eulogie et sa grâce vivifiante demeurent en lui » (P.G. 76, 1076 a). L'eucharistie est « le corps saint » du Christ, dont la « présence réelle » est permanente.

La foi de saint Cyrille se fonde sur la parole du Sauveur lui-même à la cène, parole de la Vérité qui ne ment pas (*In Luc.* XXII, 19; P.G. 72, 452 c). Aussi le pain et le vin ne sont pas de simples figures (τυποί), mais d'une façon mystérieuse, ils sont transformés (μεταπλασθῆναι) en eulogie spirituelle, changés (μεταποιεῖσθαι) au corps et au sang du Christ (*In Matth.* XXVI, 27; P.G. 72, 452 c). Saint Cyrille n'en dit pas plus, mais sa doctrine est très ferme: il ne s'agit pas d'une figure, ni d'une présence purement spirituelle, mais d'une véritable conversion des espèces (τὰ φαινόμενα) au corps et au sang du Christ ([23]).

* * *

Sans vouloir donner à ce chapitre de longues « conclusions », on pourra rassembler ici en quelques mots ce que la lecture des textes nous a appris de la doctrine eucharistique des Alexandrins. Fondée sur la foi de l'Eglise et sur les paroles

---

([22]) Nestorius reprochera à S. Cyrille d'admettre que le pain est le corps du Christ *par changement d'essence*, οὐσία (*Le Livre d'Héraclide*, Ed. F. Nau, p. 29. Bethune Baker, p. 145). Quoi qu'il en soit de l'application qu'il en fait à l'incarnation, Nestorius voyait juste: si discrètes qu'elles soient, les formules de S. Cyrille insinuent très clairement la transsubstantiation. Sur le « diphysisme eucharistique » de Nestorius et de l'Ecole d'Antioche, v. P. Batiffol, *op. cit.*, pp. 454 - 466.

mêmes de Jésus, cette doctrine tient fermement que le pain et le vin de l'eucharistie *sont* le corps et le sang du Christ, nourriture spirituelle du croyant. Des formules encore imparfaites ou maladroites n'autorisent pas à mettre en doute la fermeté de cette foi. Si Clément ou Origène soulignent particulièrement le rôle du signe ou du symbole, ils n'entendent pas pour autant nier la réalité de la présence eucharistique, pas plus que l'insistance d'Origène à parler de la manducation spirituelle de la Parole par la foi ne veut pas dire qu'il ne voie dans l'eucharistie qu'un pur signe, vide de toute réalité. — Saint Cyrille s'est libéré de tout ce qui pouvait être encore maladroit ou exagéré dans le symbolisme de Clément et d'Origène: il croit de toute la force de sa foi que l'eulogie mystique est vivifiante et nous communique l'énergie divine, parce qu'elle *est* en toute réalité la chair vivante du Verbe incarné. Sa foi eucharistique et sa foi christologique sont étroitement liées. — Les Alexandrins, on le voit, ne sont en aucune façon en dehors du grand courant de la foi de l'Eglise.

Antonio Piolanti

VECCHIE DISCUSSIONI E CONCLUSIONI RECENTI SUL SOPRANNATURALE NEL PENSIERO DI S. TOMMASO

I. - DISCUSSIONI TEOLOGICHE

Il problema dei rapporti tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale, quale si presenta dopo le definizioni esplicite e formali della Chiesa, è un problema difficile per i teologi di tutti i tempi. Da una parte si deve infatti ammettere con l'insegnamento della Chiesa la trascendenza del soprannaturale in modo da escludere qualunque esigenza da parte della creatura, dall'altra neppure si può mettere in dubbio che il soprannaturale affonda le sue radici nella natura, dato che non la distrugge, ma la perfeziona. Nelle stesse definizioni della Chiesa, dove si afferma la trascendenza di un ordine soprannaturale teoretico e uno pratico, si asserisce insieme l'armonia tra la fede e la ragione, tra la grazia e la libertà. Si afferma così nella sessione III del Concilio Vaticano: « Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest » (1). In simili termini si era già espresso l'insegnamento ecclesiastico nell'Enciclica *Qui pluribus* (9 Novembre 1846) (2): « Etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio nullumque dissidium inter ipsas inveniri unquam potest... ut recta ratio fidei veritatem

---

(1) *Denz.* 1797 - 1799.
(2) *Denz.* 1635.

demonstret... fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet atque perficiat ». Circa il rapporto tra la libertà e la grazia, si afferma nel Concilio di Trento l'esistenza di un comprincipio naturale attivo nell'atto soprannaturale. « Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti... sed velut inane quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit » (3).

In modo generale si deve pertanto asserire che « supernaturalis ordo tantum abest, ut naturalem ordinem destruat atque extenuet ut, contra, eundem extollat ac perficiat: quorum quidem ordinum alter auxilium et quasi complementum alteri praestat » (4).

La grazia eccede dunque la natura, però si attua nella natura in modo immanente. Essa è un dono che discende dal cielo, che pone nuovi rapporti tra Dio e la creatura, però essa non viene creata, ma sboccia dalla natura dietro un intervento diretto di Dio. La grazia non violenta la natura, ma si armonizza con essa, non la distrugge, ma la potenzia e ciò è tanto più necessario quando si riflette che la Visione Beatifica, apice dell'ordine soprannaturale, è un atto sommamente vitale, opera di intellezione e volizione. La beatitudine formale dell'uomo è essenzialmente qualcosa di immanente, che esiste formalmente nell'uomo « per modum operationis delectabilis », in modo che si possa dire possessione e fruizione del Sommo Bene (5). Così la beatitudine soprannaturale è « finis operationis ipsius naturae per gratiam adiutae » (6)

Affermate queste due verità: da una parte trascendenza e gratuità del soprannaturale, dall'altra intima unione tra il

---

(3) Concilio di Trento, Sess. VI, *De Justificatione,* can. 4; cf. I. Sestili, *De Natura Deo subiecta,* in *Divus Thomas* di Piacenza (1927), p. 82.

(4) Enciclica *Divini illius Magistri* (31 dic. 1929), *Denz.* 2206, cf. *Denz.* 2224, 2237.

(5) *S. Th.* I-II, q. 3, a. 1.

(6) *S. Th.* I, q. 62, a. 3, ad 3, cf. IV Sent., d. 49, q. 1, a. 2, qc. 2; cf. Sestili *De natura Deo subiecta,* in *Divus Thomas* di Piacenza (1927), p. 82.

soprannaturale e la natura, il problema presenta il suo volto pieno di mistero.

Alla teologia spetta l'illustrazione di questo mistero, ma si deve sempre avere l'avvertenza di non deprimere nessuno dei due dati: natura e grazia. Per illustrare il mistero non si deve optare per la natura o per la grazia, perchè allora si distruggerebbe lo stesso mistero che consiste invece nella loro armonia. Lo sforzo del teologo deve consistere dunque nell'accordare questi due valori senza distruggerne la fisionomia originale.

S. Tommaso aveva avvertito la necessità di illustrare il rapporto natura - grazia; la grazia è una perfezione della natura, aveva asserito; tra la grazia e la natura c'è il rapporto che passa tra perfezione e perfettibile. Ci deve dunque essere nella natura un punto di inserzione del soprannaturale, uno spiraglio da cui si possa intravedere la possibilità di una elevazione all'ordine soprannaturale. La natura non può essere chiusa ed indifferente al soprannaturale, dato che esso è la sua somma perfezione. Per S. Tommaso questa apertura si incentra nella intelligenza e presenta un duplice aspetto: metafisico e psicologico. Nell'ordine metafisico l'intelligenza presenta una potenza obbedienziale alla visione beatifica; nell'ordine psicologico questa potenza si manifesta mediante il dinamismo dell'intelletto verso l'Essere Primo. Questo dinamismo viene da S. Tommaso nominato « desiderio naturale ».

Non tutti i teologi scolastici, nell'illustrare razionalmente il mistero della grazia e della natura, si sono attenuti alla linea tracciata con mano maestra da S. Tommaso.

Di fronte all'imperversare del luteranesimo, che mescolava natura e sovrannatura, il Gaetano insistette sulla divisione e separazione dei due ordini in modo da negare alla sola natura qualunque desiderio naturale della divina visione. Nel Commentario alla *Summa* egli ha dato al problema del soprannaturale una impostazione forzata; ha accentuato eccessivamente la distanza ricorrente tra natura e grazia. La grazia è talmente trascendente, che non può in nessun modo ammettersi un desiderio naturale della visione dell'Essere Primo, senza una rive-

lazione che anteceda il desiderio stesso. Allora il desiderio di cui S. Tommaso parla esplicitamente, non sarebbe, secondo il Gaetano, una tendenza che emana dalla natura in sè stessa, ma dalla natura in quanto è elevata all'ordine soprannaturale. Per il Gaetano la natura può essere considerata sotto un duplice punto di vista: il primo filosofico (è lo stato di natura astratta), il secondo teologico (è lo stato storico della natura umana, in quanto di fatto è ordinata ad un fine soprannaturale) (7).

Dal punto di vista filosofico non si può dire che l'uomo ha il desiderio naturale della visione beatifica: « non videtur verum, quod intellectus creatus naturaliter desideret videre Deum... » (8); invece dal punto di vista teologico, nello stato di fatto soprannaturale, il desiderio del soprannaturale è naturale all'uomo, nel senso che il soprannaturale di fatto fa parte della natura umana integrale, che ha ricevuto per fine la visione beatifica di Dio (9). Così il desiderio naturale diviene condizionato ed inefficace, se si prescinde dalla grazia, non solo riguardo al suo appagamento, ma anche quanto alla sua stessa realtà di desiderio: il desiderio naturale è la risposta della natura ad un'effettiva chiamata di Dio, resagli nota attraverso la rivelazione. Semplificato il problema psicologico in favore della grazia e ad impoverimento della natura, anche il problema metafisico segue la stessa sorte: la potenza obbedienziale dell'intelletto è pura non ripugnanza; è così strettamente dipendente dall'onnipotenza divina che l'intelletto di fronte a questa si presenta come sola materia inerte e puramente passiva.

Il difetto di questa interpretazione del pensiero di S. Tommaso si rivela facilmente: il Gaetano seguito dal Bañez si orienta verso una concezione estrinsecista del soprannaturale. Il soprannaturale diventa un dono del tutto esteriore alla natura

(7) GAETANO, *In S. Th. S. Thomae,* I, q. 12, a. 1 e I-II, q. 12, a. 8; cf. H. LIGEARD, *La Théologie Scolastique et le surnaturel,* Parigi 1909, p. 29 sgg.

(8) GAETANO, *In S. Th.,* I, q. 12, a. 1.

(9) GAETANO, *In S. Th.,* I, q. 12 a. 1; I-II, q. 3, a. 8; ib. q. 112, a. 10.

umana; è creato da Dio nella natura senza trovare in essa alcuna radice ([10]); è una nuova energia « aggiunta » da Dio all'attività umana. Infatti il fine naturale secondo il Gaetano sazia perfettamente tutte le più alte aspirazioni dello spirito e quindi il fine soprannaturale non è che un fine sopraggiunto alla natura umana come una superstruttura ornamentale. Si deve invece distinguere tra il fine e i mezzi atti a conseguirlo; per sè « superadditum » è l'insieme dei mezzi destinati al fine non tanto il fine che in un certo senso può chiamarsi naturale: « Visio divinae essentiae dicitur finis supernaturalis, non quia nullo modo naturaliter desideratur, sed quia non potest ad ipsum ex solis naturae principiis pervenire » ([11]).

Un atteggiamento completamente opposto a quello del Gaetano per quanto riguarda il problema psicologico, è presentato da Duns Scoto. La scuola scotista porta tuttavia nel suo seno una contraddizione; nella dottrina generale sull'origine della grazia essa si ricollega al pensiero di Alessandro di Hales ([12]), per il quale la grazia è uno stato che sopravviene alla natura in seguito all'adozione da parte di Dio. L'elevazione della natura è una specie di complemento esteriore della natura, un dono sopraggiunto: « Haec autem sublimatio creaturae rationalis est supernaturale complementum; et ideo... fit per donum superadditum naturae » ([13]). Così la teoria scotista dovrebbe essere portata a fare della grazia un'entità puramente esteriore e ad accostarsi al Gaetano in un'interpretazione prevalentemente estrinseca ([14]) del soprannaturale. Invece nell'impostazione del problema psicologico il pensiero scotista non

---

(10) « Sed dicitur creari quia *non educitur de potentia subjecti* nec datur a meritis », GAETANO, *In S. Theol.*, I - II, q. 112, a. 1.

(11) FERRARIENSIS, *In contra Gentes*, l. III, c. 51. Per rendersi conto come il Ferrariensis sia stato nel suo commento aderente al pensiero di S. Tommaso cf. tra i molti luoghi: *De verit.*, q. 10, a. 11, ad 7; *In Boët. De trin.*, q. 6, a. 4, ad 5.

(12) Cf. Vacant., DThC, V, col. [illegible] - 784.

(13) ALEXANDER HALENSIS, *Universae theologiae Summa*, Pars II, q. 91, a. 3, 1.

(14) L'estrinsecismo è ancor più accentuato nella scuola scotista dove si asserisce che la grazia « producitur per veram et proprie dictam creationem. Probo secundo ratione. Illud per creationem incipit quod desit per annihilationem; sed gratia desint per annihilationem. Igitur et incipit per creationem, FRASSEN, *Scotus Academicus*, Parigi 1672, 9. 3, tract II, disp. II, a. 2, q. II.

è coerente con la teoria generale della grazia, ma dà un valore esagerato alle aspirazioni naturali verso il soprannaturale. La natura è spinta verso il soprannaturale da un appetito innato. Per Scoto il fine ultimo dell'uomo è il suo fine soprannaturale, è solo questo il fine che può essere il termine dell'attività umana. La natura umana è dunque per sè stessa ordinata a questo fine ([15]). Questa ordinazione non è una semplice potenza di elevazione al soprannaturale, ma un'attitudine vera e propria, una vera potenza naturale: « Dico etiam quod homo habet naturalem inclinationem ad fidem et charitatem: ita quod non tantum est in potentia obedientiali ad illas, sed etiam in potentia naturali, quia humana natura habet naturalem inclinationem ad perfectionem sibi convenientem » ([16]). Per Scoto dunque la natura è protesa verso Dio da una tendenza innata che è fondamentale nella stessa natura: questa tendenza si confonde con l'inclinazione che dirige la natura verso la sua perfezione e verso il suo ideale ([17]).

La scuola scotista si espone al rischio di creare nella natura un'esigenza del soprannaturale. Asserire, senza le dovute riserve, l'unicità del fine, minaccia di compromettere la realtà specifica dei due ordini, che si fondano proprio sulla reale possibilità di due fini. E' pure pericoloso ammettere nella creatura un desiderio innato (*absque praevia cognitione*) per cui la volontà tende alla visione beatifica « per modum ponderis ». Un desiderio innato pone infatti nella natura un'esigenza di appagamento, che sembra compromettere la gratuità dell'ordine soprannaturale.

Al seguito di Scoto, almeno per quanto riguarda l'aspetto psicologico, si sono posti altri scolastici, come il Molina e il Suarez. Il movimento del pensiero moderno è talora favorevole alla concezione scotista ([18]). In realtà l'istanza che ne deriva è

([15]) Duns Scoto, *Quaestiones in IV libros Sent.*, Lione 1639, prologus, q. 1, n. 9.

([16]) P. F. Lychetus Brixiensis, *Comm. in IV libr. sent. D. Scoti,* Prolugus, q. 1, n. 23.

([17]) C. Frassen, *Scotus academicus,* tract. I, disp. III, a. 7, quaest. 1ª, p. 196.

([18]) Cf. E. Brisbois, *Désir naturel et vision de Dieu,* in *Nouvelle Revue Théologique* (1927), pp. 81 - 97; cf. H. De Lubac, *Surnaturel,* passim, che afferma l'unicità del fine ultimo e identifica il desiderio naturale con l'appetito innato.

giusta: « Se non si pone una vera relazione che importi una certa proporzione ontologica e dinamica nella natura umana riguardo alla fede, alla grazia, alla visione beatifica, non si potrebbe spiegare la loro recezione nell'anima umana. Il soprannaturale non è qualcosa di inerte, che si può anche sovrapporre, ma è vita. Gli atti soprannaturali sono vitali e quindi si devono svolgere in modo immanente nell'anima. Un atto vitale non può essere soltanto infuso, esso esige un'attiva partecipazione del soggetto elicitivo dell'atto. Si richiede dunque una certa connaturalità tra l'anima umana e la grazia, in modo da affermare con S. Tommaso: Anima humana est naturaliter capax gratiae » [19].

II. - IL PENSIERO DI S. TOMMASO

1. *Natura materiale e natura spirituale.* — Non si può esporre il pensiero di S. Tommaso circa i rapporti ricorrenti tra natura e grazia, senza accennare, almeno in parte, al significato caratteristico e nuovo che assume il concetto di natura nell'orizzonte tomista [20]. S. Tommaso rivendica per l'essere spirituale un concetto di natura diverso da quello che Aristotele applicava indifferentemente per tutti gli esseri. Per Aristotele la natura è un centro di proprietà, di attività, di operazioni, ermeticamente chiuso nel suo ordine. Ogni natura nulla desidera, a nulla tende se non a se stessa; se l'individuo opera per un fine, è solo relativamente alla struttura specifica, ossia in quanto tende a perfezionarsi nell'ambito della specie, non perchè sente il bisogno di nobilitarsi mediante il contatto con un essere superiore a sè stesso [21]. Il principio che regola l'attività della natura è: « Appetitus naturalis fundatur in naturali potestate ».

---

(19) Cf. MATTHIJS, *Quomodo anima humana sit naturaliter capax gratiae, sec. doctrinam S. Thomae,* in *Angelicum* 14 (1937), pp. 175 - 193.

(20) Il termine stesso può essere preso in sensi diversi; cf. V. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae,* Parigi 1948, p. 126 sgg.

(21) Per questo il fine ultimo dell'uomo è limitato all'ambito terreno; l'ideale della perfezione umana non è che un miraggio proiettato all'orizzonte del nostro volere mediante il processo astrattivo. Il problema del fine ultimo per Aristotele

Aristotele pone un parallelismo perfetto tra capacità di desiderio e capacità di attuazione in tutti gli esseri indistintamente; nessun essere può desiderare più di quello che può naturalmente raggiungere di fatto. Questo principio aristotelico è esatto fin quando si rimane nell'orizzonte cosmologico della fisica. Passando invece alla natura spirituale, si impongono delle modifiche; Aristotele non ha elaborato una metafisica dell'essere spirituale, la natura creata puramente spirituale esula dai confini della sua filosofia ([22]). E' stato il Cristianesimo che ha rivendicato i diritti e la nobiltà dello spirito di fronte alla materia ([23]). Secondo la testimonianza della S. Scrittura illustrata dal pensiero e dalla parola dei Padri, la natura spirituale è creata ad immagine di Dio, dice perciò rapporto a Dio come suo Autore e Fine immediato: « Principium quippe creaturae intellectualis est aeterna sapientia; quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturae, cui principium est ut convertatur ad id ex quo est » ([24]). L'impulso che porta lo spirito verso Dio non è qualcosa che si aggiunge alla natura, come una seconda vocazione puramente contingente ed esteriore, ma scaturisce dalla natura stessa dello spirito creato, che è fatto ad immagine e somiglianza di Dio. Uno spirito privo di tale attrattiva è inconcepibile. Ecco come S. Tommaso si conforma e si inserisce nell'insegnamento della tradizione cristiana: « Dicendum quod rationalis mens formatur immediate a

---

rimane impigliato nei legami di ordine empirico: la politica è la scienza che realizza le aspirazioni di bene dell'uomo (cf. *Ethica, Nic.* I, c. 1, c. 2, 1094), cf. V. De Broglie, *Autour de la notion thomiste de la béatitude,* in *Archives Philosophiques,* III, cah. II, (1925).

([22]) In Platone ed Aristotele (nonostante che lo spirito cominci ad acquistare il senso di essenza immateriale, inestesa, incorruttibile), permangono tuttavia molte incertezze ed oscurità. Da essi il πνέυμα è concepito materialisticamente, come qualcosa tra il σῶμα e l'anima ψυχή e come entità impersonale, cf. F. M. Sciacca, *Spirito,* in *Enciclopedia Cattolica,* XI, col. 1140.

([23]) Cf S. Ireneo, *Adv. Haeres,* V. 12, 2; cf. *Enciclopedia Cattolica,* XI, col 1155; cf. Malevez, *L'esprit et le désir de Dieu,* in *Nouvelle Revue Théologique,* 69 (1947), pp. 3 - 4. Sotto questo aspetto esatta è l'analisi del P. De Lubac, *Surnaturel,* Parigi 1945, pp. 475 - 477.

([24]) S. Agostino, *De Genesi ad litteram,* 1, I, c. 5, n. 10; PL. 34, 219 - 220; cf. J. Sestili, *De natura Deo subiecta,* in *Divus Thomas* di Piacenza (1927), p. 73.

Deo, vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei » ([25]). La relazione a Dio come fine immediato, oggetto di intuitiva contemplazione, definisce la natura spirituale in quanto è spirituale, e in base a questa somiglianza S. Tommaso pone la distinzione dovuta tra natura materiale e natura spirituale. Solo lo spirito è propriamente immagine di Dio, nelle altre cose risplende di Dio solo il vestigio ([26]). L'immagine di Dio è l'essenza dell'uomo ([27]). La ragione di immagine fonda la capacità della divina visione: « Dicendum quod similitudo vestigii non causat capacitatem vitae aeternae, sicut similitudo imaginis » ([28]).

Data dunque la differenza radicale che passa tra natura materiale e natura spirituale, lo spirito non può esser soggetto alle stesse leggi dei corpi. Gli esseri materiali tendono in modo assoluto a quella felicità, che è realizzata nel divenire temporale e perciò il loro desiderio non oltrepassa l'ambito della natura temporale, nel cui seno nascono e periscono. L'uomo che invece deve la sua nobiltà allo spirito, non è un essere esclusivamente della natura materiale, ma la domina. La ragione profonda di questa sua superiorità è nell'essere capace di vedere Dio: « Creatura rationalis in hoc preaeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per divinam visionem et fruitionem » ([29]). Tuttavia ciò che caratterizza l'ampiezza degli

---

([25]) *S. Th.* I, q. 106, a. 1, ad 3.

([26]) *S. Th.* I, p. 93, a. 6 e *Contra Gentes,* I, 8; IV, 26. La prima e originaria concezione teologica dell'uomo che vien data nella Genesi è infatti quella che presenta l'uomo come immagine di Dio; cf. P. DENIS, *Les origines du monde et de l'humanité,* Parigi 1950, p. 107 sgg.

([27]) E' l'immagine naturale di Dio, che è dell'essenza dell'uomo, non quella soprannaturale della grazia. Con il peccato si è corrotta solo l'immagine soprannaturale, non poteva invece corrompersi quella naturale; pertanto anche dopo il peccato resta vero che « ad imaginem quippe Dei factus est homo », *Gen.* 9, 6.

([28]) *S. Th.* II - II, q. 25, a. 3, ad 2.

([29]) *De malo,* q. 5, a. 1: « Quia enim intellectuales naturae sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt; quod aliis rebus non competit, quae intellectu carent », *Contra Gentes,* 3, 147; cf. *Contra Gentes,* 3, 112, 5. Il pensiero dell'Angelico anche in questo punto concorda con l'insegnamento patristico, che si condensa nelle opere di S. Agostino: « In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio », *De Trinitate,* l. 14, c. 8, n. 11; c. 17, n. 23.

ideali dello spirito è la gratuità della loro soddisfazione; perciò nel luogo sopra citato S. Tommaso aggiunge: « Licet ad hoc indigeat divino auxilio gratiae » ([30]).

Le leggi che governano la natura materiale, sono così ben diverse da quelle dello spirito: per gli esseri materiali c'è perfetta adeguazione tra il desiderio e la facoltà naturale di soddisfarlo, in modo che a loro si applica perfettamente il principio: « Appetitus naturalis fundatur in naturali potestate ». La nobiltà dello spirito è invece il poter desiderare di più di quello che con le sue forze naturali può conseguire. Ciò non deve recare stupore: « Multo enim melius est quod est capax magni boni, quamvis ad illud obtinendum indigeat multis auxiliis, quam illud quod, non est capax nisi parvi boni, quod tamen absque exteriori auxilio consequi potest » ([31]). Anzi, quanto più la perfezione dell'essere spirituale è pura, tanto più forte è il bisogno di Dio per essere felice: « Quanto aliquis est fini (Deo) propinquius, tanto majori desiderio tendit ad finem » ([32]). In linea generale si può dunque stabilire la legge propria che regola la natura spirituale: quanto più alto è il desiderio, tanto meno l'effettivo conseguimento dell'ideale gli è dovuto, tanto più esso è opera esclusiva di amore. La grandezza dello spirito è il poter desiderare non solo ciò che gli è dovuto, ma anche ciò la cui soddisfazione effettiva dipende da una nuova e gratuita effusione dell'Amore Divino.

2. *Capacità e virtù dell'intelligenza.* — Secondo il pensiero di S. Tommaso lo spirito, a differenza della natura materiale, si riferisce immediatamente a Dio. E questo rapporto è tanto essenziale, che definisce la natura dello spirito come tale. La natura spirituale a ragione della sua perfetta immaterialità è atta a « fieri intentionaliter omnia ». Ogni intelligenza dice relazione essenziale a tutto l'essere, « comprehensiva est totius

([30]) *Ibid.*
([31]) *De Malo,* q. 5, a. 1, ad I.
([32]) *Contra Gentes,* 3, 50.

entis » ([33]). L'oggetto formale adeguato dell'intelletto è l'essere nella sua totalità e non si tratta qui soltanto della possibilità di una conoscenza qualunque ed analogica, poichè l'essere è oggetto dell'intelletto secondo il « quod quid est » ([34]); la natura intellettiva, come lo esprime bene il senso etimologico « intus legere », si protende verso l'essenza intima della realtà e perciò conosciuta l'esistenza di una cosa, l'intelletto tende naturalmente a conoscere cosa sia la cosa in sè stessa ([35]).

La relazione all'essere è talmente essenziale all'intelletto che dal punto di vista dell'oggetto adeguato non esiste distinzione tra le diverse intelligenze: « Nulla ex parte obiecti differentia potest diversificare intellectum » ([36]). La natura spirituale è il fondamento dell'estensione della capacità intellettiva ([37]).

La differenza specifica delle intelligenze si desume invece dall'oggetto proprio, a cui si riferisce la diversa attualità dell'intelletto ([38]). La duplicità d'oggetto nell'intelligenza non deve

---

([33]) *Contra Gentes,* 2, 98; « Potentia intellectiva... se extendit ad intelligendum omnia... quia obiectum intellectus est ens vel verum commune », *S. Th.* I, q. 55, a. 1; cf. P. B. M. Lemeer, O. P., *De desiderio naturali ad visionem beatificam,* Roma 1948, pp. 18 sgg.; il « fieri intentionaliter omnia » dell'intelletto, è una possibilità di conoscenza che non esige la cognizione attuale di tutto l'essere: « quo fit ut neque ulla sit ipsius (intellectus) natura, nisi haec: *possibile* δὑνατον quod fieri potest omnia », III *De Anima,* l. 7.

([34]) *De Veritate,* q. 1, a. 12; « Obiectum intellectus est quod quid est, id est ipsa essentia rei, ut dicitur in III *De Anima* », *De Veritate,* q. 8, a. 7; cf. a questo proposito lo studio di V. De Broglie, *Autour de la notion thomiste de la béatitude,* in *Archives de Philosophie,* III, cah. II (1925), pp. 55 - 56.

([35]) *Contra Gentes,* 3, 50: « Ergo et cognoscentes an est aliquid, naturaliter scire desiderant quid est ipsum, quod est intelligere eius substantiam. Non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei qua scitur de ipso solum quia est »; cf. De Broglie, *art. cit.,* p. 58 sgg.

([36]) *S. Th.* I, q. 71, a. 7; cf. I, q. 79, a. 7.

([37]) *S. Th.* I, q. 79, a. 7, I, q. 16, a. 3; q. 84, a. 7, q. 55, a. 1.

([38]) Cf. Giovanni di S. Tommaso, *Cursus philos.,* IV, 10, a. 1; « Quanto magis vel minus accedit et assimilatur ipsi actui puro, qui est summa spiritualitas », *Quodl.,* 9, q. 6, a. 3, ad 3. Il principio enunziato da Giovanni da S. Tommaso sembra convenire esattamente con il pensiero di S. Tommaso, che fonda la diversità di specie dell'intelligenza su questa maggiore o minore attualità: « Una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate, differunt autem ab invicem in grado perfectionis secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum », *De esse et Essentia,* c. 6; cf. Lemeer, *De naturali desiderio ad visionem beatificam,* pp. 30 - 31.

stupire ([39]): L'essere è una perfezione trascendentale, che ammette quindi dei gradi; ogni grado di essere stabilisce un grado di intelligibilità. Non basta dunque la proporzione remota dell'intelletto all'essere nella sua totalità (oggetto adeguato) perchè possa attualmente « intus legere » in un grado di intelligibilità, ma si richiede ancora da parte della stessa facoltà intellettiva, un'affinità di perfezione con tale intelligibile (oggetto proprio). Il grado di attualità dell'intelletto, che fonda la sua relazione immediata ad un dato oggetto intelligibile, è il « lumen naturale » che si può definire « ipse vigor intellectus ad intelligendum » ([40]).

Occorre dunque distinguere in ogni intelligenza un duplice aspetto: *a*) l'ampiezza di capacità, comune a tutti gli intelletti e che si desume dal rapporto di potenzialità (remota) dell'intelligenza rispetto all'essere « simpliciter » (oggetto adeguato).

b) La virtù connaturale (*lumen naturale*) che varia da intelletto a intelletto, secondo la perfezione della sua natura, che è in rapporto di potenzialità (prossima) ad un essere particolare (oggetto proprio) ([41]). Nell'intelletto creato c'è allora una sproporzione tra la sua potenzialità radicale rispetto all'essere e la sua capacità attiva; la prima è più ampia della seconda, poichè mentre per la prima l'intelletto creato dice capacità di intellezione di tutto l'essere, per la seconda invece l'intelletto si riferisce ad un oggetto particolare. Il suo vigore, il suo grado di attualità, lo pone in affinità immediata con tale oggetto. Il *lumen*, la *vis intellectiva*, è infatti necessariamente

---

([39]) Per un'informazione esauriente sul problema della duplicità dell'intelligenza creata, cf. S. Adamezyk, *De obiecto formali intellectus nostri*, Roma 1933, p. 41 sgg.

([40]) *De Veritate*, q. 9, a. 1. Chiarissimo è il seguente testo: « Perfectibile enim non unitur formae nisi postquam est in ipso dispositio, quae facit perfectibile receptivum talis formae, quia proprius actus fit in propria potentia... *Unde oportet etiam in intellectu* esse aliquam dispositionem per quam efficitur perfectibile tali forma... quod est *aliquod intelligibile lumen* », *De Veritate*, q. 8, a. 3, resp.

([41]) « Intellectus *quantum ad activitatem luminis et virtutis intellectivae*, diversificatur secundum diversas naturas, in quibus fundatur, et secundum quarum modum redditur potentia intellectiva actualior et perfectior in ratione virtutis operativae, remanente semper capacitate passiva ad omne intelligibile in quocumque intellectu », Giovanni di S. Tommaso, *Cursus Philosophicus*, III, 10, 3.

limitata e determinata ad un grado di intelligibilità: « Cum quaelibet virtus creata sit finita, erit eius efficacia ad determinatos effectos limitata » ([42]).

La distinzione tra la *virtus* naturale e la capacità nell'intelletto, è di basilare importanza nella questione dei rapporti tra natura e soprannatura. Essa ci offre la possibilità di apportare vivida luce nelle oscure sinuosità di questo profondo mistero.

3. *Potenza obbedienziale dell'intelletto.* — Dall'esposizione precedente emerge che la natura dell'intelletto creato, qualunque esso sia, deve essere considerata non solo come *virtus intelligendi,* che si riferisce immediatamente ad un particolare oggetto concreto, ma anche e principalmente come reale capacità di tutto l'essere. Si può allora chiamare, in un certo senso, naturale non solo ciò che è raggiungibile con la virtù che compete all'intelletto in quanto è tale (*ratione speciei*), ma anche ciò a cui l'intelletto dice semplice proporzione di capacità (*ratione generica*). E' proprio in quest'ultimo senso che ogni natura intellettiva si dice naturalmente proporzionata a conoscere l'Essere Primo.

In diversi luoghi S. Tommaso esamina la difficoltà: « Se l'intelligenza potesse vedere Dio, come è in sè, dovrebbe essere a lui proporzionata, ma nessuna proporzione esiste tra Dio e l'intelletto creato... » In tutti i luoghi egli risponde negando la proposizione minore e afferma che vi può essere proporzione « secundum habitudinem intelligentis ad intellectum », tra la creatura e Dio ([43]).

Dice S. Tommaso: « Divina substantia non sic est extra facultatem intellectus, ut sit omnino extranea ab ipso... sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem

---

([42]) *In Boet., de Trin.,* q. I, a. 1; cf. *De Veritate,* q. 8, a. 3.

([43]) « Nihil prohibet esse proportionem creaturae ad Deum secundum habitudinem intelligentis ad intellectum », *Contra Gentes,* 3, 44; « Potest esse proportio creaturae ad Deum, inquantum se habet ad ipsum... ut potentia ad actum. Et *secundum hoc* intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum », *S. Th.,* I, q. 12, a. 1, ad 4; *S. Th.,* I - II, q. 2, a. 8, ad 3.

eius » ([44]). Da questo testo appare particolarmente nitida nella mente dell'Angelico la distinzione tra la virtù intellettiva e la capacità recettiva dell'intelligenza. La visione dell'Essenza Divina trascende il vigore naturale, il *lumen* dell'intelligenza creata, ma non è completamente estranea alla sua capacità.

Considerando profondamente la natura dell'intelletto, si deve affermare che il suo rapporto a Dio deriva dalla propria natura di intelligenza più che dalla natura specifica di tale particolare intelligenza; anzi il rapporto all'essere *simpliciter* (oggetto adeguato) è fondamentale, ossia è alla base del suo riferimento all'essere tale (oggetto proprio). In tanto un dato intelletto ha la capacità di conoscere con la sua virtù questo essere determinato, in quanto è capace di conoscere l'essere *simpliciter,* non viceversa. Quindi nessuna verità e oggetto finito, partecipato, dice rapporto di conoscibilità all'intelletto prima (priorità ontologica, non psicologica) di quell'essere, che verifica in sè la totale perfezione dell'essere stesso ([45]). E' perciò conforme al pensiero di S. Tommaso asserire che l'intelletto « n'est la faculté de l'être que parce qu'elle est la faculté de l'être infini » ([46]).

La relazione di conoscibilità tra la natura intellettiva e Dio è al fondamento della conoscibilità delle cose: in tanto l'intelletto può « fieri intentionaliter omnia » in quanto « po-

---

(44) *Contra Gentes,* 3, 54.

(45) Ogni essere finito è rispetto all'essere *simpliciter* (oggetto adeguato) un oggetto inadeguato, dato che la *ratio entis non* è una semplice *ratio proportionalis,* che indifferentemente si applica a tutte le cose, ma porta in sè scritto il riferimento ad un termine primo e perfetto, causa della serie degli analogati. Per l'intelligenza, come per tutte le altre potenze vale il principio: « Ultima perfectio cuiuslibet potentiae est ut attingat ad id, in quo plene invenitur ratio sui obiecti », *S. Th.* I - II, q. 3, a. 7, ad 3; cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione,* 2ª ed., Torino 1950 e A. MARC., *L'idée thomiste de l'Etre et les analogies d'attribution et de proportionalité,* in *Revue Néo-scolastique de Philosophie* (1933), p. 157 sgg.

(46) P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de S. Thomas,* Parigi 1936, p. 38. Con questa affermazione non si asserisce, come vorrebbero alcuni (cf. LEMEER, *De naturali desiderio,* p. 20, nota 2) che Dio sia l'oggetto formale dell'intelligenza; ma come nell'ordine ontologico le cose sono esseri per la loro capacità di partecipazione (per causalità efficiente ed esemplare) all'Essere Primo, così nell'ordine conoscitivo le intelligenze sono tali per la capacità di intellezione della Prima Verità. Naturalmente si tratta di capacità e non di esigenza effettiva di intellezione.

test fieri intentionaliter Deus» ([47]). Una lunga serie di testi provano questa asserzione: la natura intellettiva è definita da un rapporto essenziale all'Essere Primo ([48]): «Rationalis mens formatur immediate a Deo... sicut imago ab exemplari» ([49]). Questa somiglianza implica conoscibilità: « Similitudo imaginis attenditur... secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris» ([50]). Non si può negare che nel pensiero di S. Tommaso esiste una tendenza positiva dell'intelligenza alla conoscenza intuitiva di Dio: « Intellectus creatus est proportionatus ad videndam divinam essentiam,, inquantum se habet ad ipsam quodammodo ut ad formam intelligibilem... » ([51]). La visione beatifica è sempre considerata da S. Tommaso come l'ultimo assoluto perfezionamento dell'intelletto: « Est igitur finis ultimus intellectualis creaturae, Deum per essentiam videre » ([52]).

([47]) Per chiarire maggiormente questo concetto occorre tener presente che il rapporto dell'intelligenza all'Essere Primo, non è un rapporto formale, ma un rapporto di ordine metafisico. Ogni singolo essere è un oggetto materiale rispetto all'essere *simpliciter,* ma negli esseri materiali c'è un ordine di subordinazione rispetto a quell'Essere, che raggiunge la perfezione massima dell'essere stesso. Quest'ordine metafisico necessariamente si riflette nell'ambito conoscitivo, nella natura intellettiva che è potenza dell'essere; cf. CHARLIER, *Puissance passive et désir naturel,* in *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 7 (1930), p. 15.

([48]) Cf. la serie di testi ne i quali S. Tommaso parla del « lumen intellectus » come « Impressio primae veritatis », *S. Th.* I, q. 89, a. 1; « Irradiatio primae lucis », *II Sent.,* d. 28, q. 1, a. 5;; « Participatur similitudo luminis increati », *S. Th.,* I, q. 84, a. 5; cf. DURANTEL, *Le retour à Dieu,* Parigi 1918, passim.

([49]) *S. Th.* I, q. 106, a. 1, ad 3. « Sola natura rationalis... habet immediatum ordinem ad universalem principium », *S. Th.* II - II, q. 2, a. 3; cf. *De Malo,* q. 2, a. 12; q. 5, a. 1.

([50]) *S. Th.* III, q. 4, a. 1, ad 2. Infatti l'intelletto si riferisce a Dio immediatamente non solo in quanto dipende da lui come ogni essere creato (ratione entis), ma nella sua natura propria di intelligenza (*ratione essentiae*), quindi è un rapporto di conoscibilità.

([51]) *De Veritate,* q. 8, a. 1, ad 6; l'intelletto è informe finché non aderisce alla Verità Prima: « semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primae veritati inhaereat », *S. Th.* I, q. 106, a. 1, ad 3.

([52]) *Compendium Theologiae,* c. 104. « Cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo »; *In Boët. de Trin.,* q. 1, a. 3; « Consummatio autem hominis est in adeptione ultimi finis, qui est perfecta beatitudo sive felicitas, quae consistit in divina visione »; *Compendium Theologiae,* c. 149; « Anima... beata esse non potest, nisi immediate videat Deum, scilicet medio quod sit similitudo rei cognitae » *Quodlb.* 10, q. 8, a. 17.

Quando si parla di capacità dell'intelletto di conoscere Dio in modo immediato, si intende parlare della sua potenza obbedienziale ([53]). Molti teologi intendono questa capacità dell'intelligenza di conoscere Dio in sè stesso, nel senso generico di semplice non ripugnanza a ricevere l'azione divina ([54]). Il rapporto di non ripugnanza è invece troppo generale e non designa sufficientemente questa capacità dell'intelligenza. Con la semplice non ripugnanza non è l'essere in quanto « tale natura », che si riferisce al Primo Principio, ma solo nella sua *ragione generica di essere creato.*

La non ripugnanza prescinde dalla natura specifica delle cose e perciò non pone nell'essere creato alcun ordinamento positivo alla attuazione di simile capacità; nessuna creatura può essere ordinata ad una perfezione che in nessun modo le compete: « Nulla res quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum... quia si transferretur in gradum superioris naturae, iam ipsa non esset » ([55]).

Da quanto si è detto circa la natura dell'intelligenza, si deve ammettere che la potenza obbedienziale dell'intelletto, qualunque essa sia, non si fonda tanto sulla ragione di essere creato ([56]), quanto nella natura stessa di intelligenza e perciò non consiste in una sola non ripugnanza alla sua attuazione, ma in un ordine positico verso il suo termine ([57]). Non si spiega al-

([53]) « Prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit », *De virtutibus in communi,* q. 1, a. 10 ad 13.

([54]) Cf. R. Garrigou - Lagrange, *De Revelatione,* I, p. 353; P. Descoqs, *Le mystère de notre élévation surnaturelle,* Parigi 1938, p. 111 sgg.; cf. J. De Tonquédec, *Deux études sur la Pensée,* Parigi 1936, pp. 169 - 170.

([55]) *S. Th.* I, q. 63, a. 3; cf. *De Malo,* q. 16, a. 3: « Tolleretur eius species si transferetur in gradum superioris naturae ». E' interessante notare a questo proposito come la potenza obbedienziale nel senso di pura non ripugnanza, in quanto non si fonda sulla natura specifica del soggetto, ma unicamente sulla ragione di essere creato, non può essere attuata che miracolosamente: « Ea quae sola virtute divina fiunt in rebus illis in quibus est naturalis ordo ad contrarium effectum... dicuntur proprie miracula », *De Potentia,* q. 6. a. 2, c. e ad 3; *S. Th.* I, q. 105, a. 6, ad 1.

([56]) Numerosi sono i luoghi in cui S. Tommaso dell'ordine dell'intelletto alla visione di Dio: cf. *De Veritate,* q. 27, a. 5, ad 17.

([57]) Altrimenti l'uomo non sarebbe in condizione più favorevole di una pietra rispetto alla visione beatifica.

trimenti il rapporto di positiva convenienza che c'è tra l'anima e la grazia: « Gratia proportionatur naturae ut perfectio perfectibili» ([58]). Se tra la grazia e la natura c'è il rapporto ricorrente tra perfezione e perfettibile, ciò indica che c'è un ordine di positiva convenienza: il perfettibile non dice solo non ripugnanza alla sua perfezione, ma ordinamento positivo: « Gratia non tollit, sed perficit naturam » ([59]).

Questa positiva capacità talora è da S. Tommaso chiamata naturale, perchè sorge proprio dalla natura stessa dell'intelligenza e non dalla ragione di essere creato: « Naturaliter anima est capax gratiae » ([60]): « Visio beatifica... alio modo est secumdum naturam ipsius (animae), inquantum scilicet secundum naturam est capax eius» ([61]). Per questo motivo i tomisti distinguono due accezioni di potenza obbedenziale: *trascendentale* e *specifica.* La prima è la semplice non ripugnanza di un essere creato (per la ragione stessa di essere creato) a subire l'influsso dell'onnipotenza divina « ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit» ([62]). La seconda invece si fonda non solo sulla ragione generica di essere creato, ma sulla sua natura specifica ([63]).

([58]) *De Veritate,* q. 27, a. 5, ad 17.

([59]) *S. Th.* I, q. 1, a. 8, ad 2: « Beatitude non tollit naturam cum sit perfectio eius », *S. Th.* I, q. 2, a. 2, ad 1.

([60]) *S. Th.* I - II, q. 114, a. 10.

([61]) *S. Th.* III, q. 9, a. 2, ad 3. Si noti che proprio in virtù di questa proporzione positiva (e in certo qual modo naturale), l'infusione della grazia non è un miracolo, benché, come per l'infusione dell'anima ragionevole si richieda necessariamente l'intervento immediato di Dio: « Datur effectus, qui est immediate a Deo tantum et *tamen inest recipienti ordo naturalis* ad recipiendum illum effectum... sicut patet de infusione animae rationalis. *Et similiter est de iustificatione impii*: quia ordo naturalis inest animae ad iustitiae rectitudinem consequendam », *IV Sent.,* d. 17, q. 1, a. 5, q. 3; « *Naturaliter anima est capax gratiae. Unde iustificatio* impii non est miraculosa », *S. Th.* I - II, q. 113, a. 10: « Creatio et iustificatio impii, et si a solo Deo fiant, non tamen proprie loquendo, miracula dicuntur, quia... non contingunt praeter *ordinem naturae* », *S. Th.* I, q. 105, a. 7, ad 1; cf. a questo proposito l'analisi dello Charlier, *Puissance passive et désir naturel selon S. Thomas,* in *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 7 (1930), pp. 25 sgg.

([62]) *De virtutibus in communi,* q. 1, a. 10, ad 13.

([63]) Per una esauriente esposizione di questo duplice significato di potenza obbedenziale, cf. S. Vallaro, in *Angelicum* (1935), pp. 213 sgg. egli sviluppa idee già esposte in precedenza negli articoli di A. Fernandez, *Naturale desiderium vivendi divinam essentiam apud Divum Thomam eiusque Scholam,* in *Divus Thomas* di Piacenza, 33 (1930), pp. 5 - 28, 503 - 527; A. Raineri O. P., *De possibilitate vivendi*

In base a questo duplice significato di potenza obbedienziale, si deve ritenere che la capacità dell'intelletto circa la visione beatifica, è una potenza obbedienziale specifica, che si fonda cioè positivamente sulla natura stessa dell'intelligenza. Questo S. Tommaso lo afferma in termini abbastanza chiari quando dice: « In natura recipiente est ordo naturalis ad gratiae et gloriae susceptionem et non solum potentia obedientiae » ([64]).

Raggiunta questa conclusione, dal punto di vista metafisico, nel problema dei rapporti tra natura e soprannatura, si presenta spontaneamente la difficoltà: se la natura intellettiva dice rapporto positivo alla conoscenza immediata di Dio, non si intacca l'idea di trascendenza e quindi di gratuità dell'ordine soprannaturale ? Per rispondere adeguatamente a questa difficoltà occorre riferirsi alla distinzione già posta a riguardo dell'intelletto tra capacità intellettiva (rapporto dell'intelligenza all'essere *simpliciter*) e la virtù intellettiva (rapporto dell'intelletto tale al suo oggetto proprio). Come si è detto, il rapporto positivo dell'intelligenza alla visione di Dio, sorge dall'intelligenza considerata « ut sic », « non prout talis intelligentia ». La relazione positiva è dunque di potenza remota. Solo la potenza prossima e l'atto proprio sono nel medesimo genere in modo che « si unum esset naturale et reliquum » ([65]). Quando

---

Deum per essentiam, in *Divus Thomas* di Piacenza (1937), p. 18; cf. M. Lemeer, *De desiderio naturali ad visionem beatificam,* Roma 1948, p. 57 sgg.

([64]) *IV Sent.,* d. 17, q. 1, a. 5, sol. 1. S. Tommaso qui esclude per l'intelletto la *potentia obedientiae* dato che questo termine è da lui sempre usato per indicare quella capacità obbedenziale, che i recenti tomisti chiamano trascendentale. Numerosi sono i tomisti che ormai aderiscono senza esitazione alle idee qui esposte. Sono degni di particolare rilievo gli articoli del De Broglie, *De la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas,* in *Recherches de Sciences Religieuse,* 14 (1924), pp. 193 - 245; 481 - 557; R. M. Martin, *De potentia passiva hominis ad gratiam et de potentia obedientiali,* in *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 1 (1924, pp. 352 - 354; G. Laporta, *Les notions d'appétit naturel et de pinssance obédientielle chez S. Thomas d'Aquins,* ivi (1928), pp. 257 - 277; S. Vallaro, *De natura capacitatis intellectus creati ad videndum divinam essentiam,* in *Angelicum* (1935), pp. 192 -216; P. Parente, *Desiderio naturale di Dio,* in *Enciclopedia Cattolica;* Id., *Soprannaturale, ibidem.* Segnalo anche J. Alfaro, *Trascendencia e inmanencia de lo Sobrenatural,* in *Gregorianum* 28 (1957), pp. 5 - 50, che non ho potuto utilizzare.

([65]) « Dispositio ultima ad formam et forma sunt *unius ordinis* intantum quod si *unum esset naturale et reliquum* », *De Veritate,* q. 8, a. 3; « Ultima dispositio ad formam, secundum eandem rationem recipitur in perfectibili et forma ipsa, ita ut si *unum est naturale* et aliud, quia perfectibile per ultimam dispositionem ad

tra il perfettibile e la perfezione c'è un rapporto « remoto » e non immediato, allora, pur essendoci tra loro corrispondenza come tra potenza e atto, possono appartenere a due ordini distinti, senza confusione e senza esigere alcuna necessaria congiunzione: « Intellectus noster non est ex ipsa sua natura in ultima dispositione existens respectu formae illius, quae est veritas per essentiam, quia sic a proprio principio ipsam assequeretur » ([66]).

Possiamo ora meglio illustrare la differenza ricorrente, nell'intelletto creato, tra potenza naturale e capacità obbedenziale: la potenza naturale si fonda sul grado d'attualità di ogni singolo intelletto, cioè sulla « vis naturalis », per la quale l'intelletto è in potenza prossima ad un dato grado di intelligibilità. Solo rispetto a questo intelligibile l'intelletto dice necessità di intellezione, essendo ad esso immediatamente e intrinsecamente proporzionato mediante il *lumen naturale.* Riguardo invece a quell'intelligibile, che supera la *vis naturalis,* l'intelletto creato, pur conservando la capacità positiva di conoscerlo, non può esigere di fatto la sua conoscenza; « Perfectibile non unitur formae nisi postquam est in ipso dispositio, quae facit perfectibile susceptivum talis formae, quia proprius actus fit in propria potentia... unde oportet etiam in intellectu esse aliquam dispositionem, per quam efficitur perfectibile tali for-

---

formam contigit ipsam formam », *IV Sent.,* d. 49, q. 2, a. 6. Sorprendente è a questo riguardo l'opinione del P. Tonquedec, in *Deux Etudes sur la Pensée,* Parigi 1936, p. 168.

([66]) *Compendium Theologiae,* c. 105. Benché dunque tra natura e grazia ci sia mutuo rapporto come tra perfezione e perfettibile, non c'è tuttavia alcuna continuità, poiché appartengono a due ordini distinti. Ma data la perfetta distinzione non si può negare neppure una corrispondenza (come tra potenza e atto) tra grazia e natura, perché tra l'una e l'altra permane l'analogia degli ordini: l'uno è il perfezionamento dell'altro, si innesta sull'altro. Quindi tra grazia e natura né rottura insanabile, né continuità, poiché come dice S. Tommaso solo la potenza prossima e l'atto proprio sono nel medesimo genere. « C'è nel tomismo un doppio movimento; negazione dell'immanentismo radicale: impossibile è passare da un ordine all'altro senza immediato intervento di Dio; la grazia non è perciò un'efflorescenza della natura; ma d'altra parte si nega pure l'estrinsecismo radicale: questo passaggio si fa per l'attuazione delle capacità già latenti nella natura, la grazia non è violenza, ma un perfezionamento », Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie,* Parigi 1925, p. 251; cf. De Broglie, *De la place du surnaturel,* in *Recherches de Sciences Religieuses* (1924), pp. 193 - 245, 431 - 457.

ma, quae est divina essentia, quod est aliquod intelligibile lumen. Quod quidem lumen si fuerit naturale, ex naturalibus puris intellectus videre Deum per essentiam poterit. Sed quod sit naturale est impossibile » ([67]).

Tutto si riassume in uno schema sintetico:

POTENZA NATURALE DELL'INTELLETTO (circa l'oggetto proprio)	si fonda sulla natura dell'intelletto in quanto *tale* intelletto	dice stretto rapporto naturale all'oggetto
	ha la « vis naturalis » (*lumen*) proporzionata ad un dato oggetto intelligibile	esigenza di attuazione
POTENZA OBBEDENZIALE SPECIFICA (circa la conoscenza dell'Essere Primo)	si fonda sulla *natura* dell'intelletto in quanto *intelletto in rapporto* all'*esse* simpciter	perciò si dice *naturaliter capax gratiae* (potenza specifica)
	dice rapporto remoto alla sua attuazione, che si può avere solo mediante l'elevazione del « lumen » naturale con il *lumen gloriae*	perciò non c'è esigenza di attuazione; si può operare solo da Dio, perciò è capacità obbedenziale

4. *Il desiderio naturale della visione beatifica.* — Dall'analisi condotta intorno alla natura dell'intelligenza, è emersa la nobiltà di questa facoltà propria degli esseri spirituali. La potenza naturale e obbedenziale sono le denominazioni di un'unica potenza conoscitiva; esse trovano riscontro nei due aspetti dell'intelletto, desunti in rapporto al duplice oggetto: la capacità dell'intelletto e la sua virtù connaturale. Essendo la capacità più ampia del suo potere attivo di intellezione, anche se tutta la potenza naturale fosse attuata, l'intelligenza non sarebbe pienamente soddisfatta, anzi è detto persino: « informis, nisi ipsi primae veritati inhaereat » ([68]). Per questo, qualunque oggetto finito, non potrà mai saziare le capacità sconfinate dell'intelligenza: « Nihil finitum desiderium intellectus quietare

---

([67]) *De Veritate,* q. 8, a. 3, resp.
([68]) *Contra Gentes,* 3, 50.

potest » ([69]). Dalla duplice potenzialità ontologica, di cui è intrinsecamente dotato l'intelletto creato, scaturisce dunque un dinamismo verso la conoscenza immediata della Prima Verità. Per il principio « operari sequitur esse », come la capacità obbedienziale si fonda sulla natura stessa dell'intelligenza, così il dinamismo che si sviluppa sulla linea psicologica è un dinamismo naturale. I testi tomisti a questo riguardo sono innumerevoli ([70]); in tutti si afferma che il desiderio naturale dell'intelletto non è mai appagato da una conoscenza finita ([71]); « Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest » ([72]).

([69]) *S. Th.* I, q. 106, a. 1, ad 3.

([70]) Cf. *S. Th.* I, q. 12, a. 1; I - II, q. 3. a. 3, a. 8; *Compendium Theologiae*, c. 104; *De veritate*, q. 8, a. 1, a. 6; q. 14, a. 10 ad 1; *De Virtutibus in communi*, q. 1, a 10, ad 2; cf. Ramirez, *De Beatitudine* II, p. 257. S. Tommaso, *In Jo.* I, lect. 11 « Deum nemo vidit unquam »; *In Mt.* c. 16, « Beatus es Simon ». Vastissima è la bibliografia di studi tomisti su questo argomento. Oltre gli articoli già citati del Sestili, Fernandez, Vallaro, De Broglie, si può consultare il *Bulletin Thomiste* (1932), pp. 651 - 675; 1935 pp. 573 - 590. La posizione dei teologi sull'argomento assume una indefinita gamma di variazioni: per alcuni il desiderio naturale ammesso da S. Tommaso non è che l'ordinamento inscritto nella struttura ontologica dello spirito creato: cf. D. Laporta, *Les notions d'appétit naturel*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (1928), pp. 257 - 277. Per altri si tratta di un desiderio elicito, implicato necessariamente in ogni volere, cf. De Broglie, *art. cit.*, in *Recherches de Sciences Religieuses* (1924), pp. 193 - 245 e 481 - 496. Il P. Roland - Gosselin ammette che il desiderio di vedere Dio è naturale; ma l'attitudine all'intuizione divina non può essere data come quella che definisce la natura dello spirito; l'intelligenza è infatti la facoltà dell'essere, non la facoltà del divino; cf. Roland - Gosselin, *Béatitude et désir naturel*, in *Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques* (1929), pp. 193 - 222; cf. inoltre *Le désir du bonheur et l'existence de Dieu*, in *Revue de Sciences Fhilosophiques et Theologiques* (1924), pp. 162 - 172. Diversa è invece la posizione di J. Maréchal, (*Le point de départ de la métaphysique*, cah. V, Parigi 1926) il quale ha profondamente studiato il dinamismo dell'intelletto: è il desiderio implicito della visione divina che stimola l'attività dell'intelligenza e spiega l'assoluto del pensiero (pp. 262-316). Per una sintesi documentata del pensiero gnoseologico del Maréchal, cf. Van Riet, *Epistémologie thomiste*, Lovanio 1946, p. 294 sgg. E' degna di particolare attenzione l'analisi fatta dal J. De Finance nella nota opera, *Etre et agir*, Parigi 1945, p. 332 sgg. C'è finalmente un gruppo di tomisti che respingono l'esistenza di un desiderio naturale di vedere Dio: cf. R. Garrigou - Lagrange, *L'appétit naturel et la puissance obédentielle*, in *Revue Thomiste* (1928), pp. 474 - 478; Descoqs, *Le mystère de notre élévation surnaturelle*, Parigi 1938; Gardeil, *Le structure de l'âme*, I, Parigi 1927, pp. 268 - 348.

([71]) Percio S. Tommaso come afferma il vuoto profondo dell'intelligenza, così afferma la sua radicale impotenza a colmarlo: cf. *III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, qa 3; *IV Sent.*, d. 49, a. 6; *Contra Gentes*, 2, c. 52, c. 147; *S. Th.* I, q. 12, a. 4; q. 23, a. 1; q. 62, a. 1; cf. De Finance, *Etre et agir*, p. 336 sgg.; Lemeer, *De desiderio naturali ad visionem beatificam*, Roma 1948, p. 38 sgg.

([72]) Cf. *Contra Gentes*, 3, 50.

Dopo gli studi recenti non si può mettere in dubbio che S. Tommaso intende parlare di un vero desiderio naturale, che nasce cioè dalla natura stessa dell'intelligenza e non di un semplice desiderio condizionato da un'effettiva chiamata divina ([73]). E' ancora da osservare che l'accurata analisi dei testi ha rivelato che il desiderio naturale, di cui parla S. Tommaso non è tanto un desiderio di conoscere Dio, che seguirebbe la cognizione degli effetti, quanto piuttosto una tensione della stessa natura dell'intelletto, quindi un « pondus naturae intellectus » ([74]). Questa tensione non va diretta immediatamente a Dio, quasi che Dio fosse l'oggetto *formale* dell'intelletto, ma diretta a Dio come oggetto *materiale* contenuto nell'oggetto formale dell'intelligenza. Se dunque è vero che l'intelletto tende naturalmente a Dio, non si deve interpretare ciò come una tendenza formale (a Dio « prout Deus ») ma solo materiale, cioè a Dio « prout Ens » ([75]).

Ammesso in modo deciso che esiste un dinamismo naturale dell'intelletto ([76]) verso la conoscenza dell'Essere Primo in sè stesso, ci incontriamo con una difficoltà di ordine psicologico analoga a quella di ordine metafisico già incontrata in precedenza: il desiderio naturale non importa per sè stesso l'esi-

---

([73]) Falsa perciò sembra l'interpretazione ben nota del Gaetano; aderente al pensiero di S. Tommaso si è dimostrata invece l'interpretazione del Ferrarese, esposta nel *Comm. in Summam Contra Gentes,* 3, 50 - 51.

([74]) Cf. LEMEER, *De desiderio naturali ad visionem beatificam,* Roma 1948, p. 39; cf. ROLAND - GOSSELIN, *Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas d'Aquin,* in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 28 (1929), p. 199.

([75]) L'ordinamento all'essere *simpliciter* è infatti un ordinamento implicito a Dio, poiché l'essere non è una nozione astratta, ma analogica ed intensiva sin verso il vertice: l'Essere Primo. L'intelligenza nel suo dinamismo rispecchia fedelmente questo ordinamento ontologico.

([76]) Da sottolineare è questa distinzione tra dinamismo intellettivo e volitivo; il desiderio di cui noi parliamo e di cui parla S. Tommaso è un desiderio « pondus naturae intellectus ». Mentre il dinamismo dell'intelligenza tende in modo necessario a conoscere l'ancora ignota essenza di Dio, nessun carattere di necessità riveste a questo riguardo la tendenza del nostro volere verso la stessa Essenza Divina come nostra beatitudine. Cf. a proposito di questa distinzione, oltre il LEMEER, *op. cit.,* pp. 37 - 38, W. R. O'CONNOR, *The eternal Question The teaching of St Thomas Aquinas on the natural desire for God,* Londra 1951; cf. la recensione di U. DEGL'INNOCENTI, in *Sapienza* (1952), pp. 458 - 464.

genza dell'appagamento? C'è stato in questi ultimi tempi chi ha risposto assolutamente in modo positivo: qualunque desiderio naturale dello spirito importa un'esigenza di soddisfazione, in modo che il desiderio naturale di Dio è un'esigenza della divina visione: « Désir naturel, exigence divine » ([77]). Una simile affermazione è in netta antitesi con la dottrina di S. Tommaso; essa suppone, e l'autore lo dice espressamente, che il desiderio naturale nell'essere ragionevole (elicito) corrisponda esattamente all'inclinazione naturale (innata) nell'essere senza ragione.

Le due forme di desiderio, pur essendo tutte e due naturali, sono invece molto differenti circa i loro effetti e le loro esigenze. Il desiderio naturale innato degli esseri irragionevoli porta direttamente verso un oggetto concreto antecedentemente alla percezione della « ratio appetibilitatis » e perciò esso è determinato « ad unum » nel suo dinamismo. Il desiderio intellettivo tende invece direttamente alla « ratio formalis » (*ens*) e si dirige verso l'essere concreto nella misura in cui questo realismo è l'ideale del vero. Il rapporto di necessario appagamento del desiderio da parte del termine, sorge solamente nel caso dell'appetito innato, non di quello elicito.

La nobiltà dello spirito, come già si è detto, consiste nel poter naturalmente desiderare ciò che di fatto non può nè deve naturalmente conseguire. Come conciliare allora questa affermazione con l'altro principio che ricorre di frequente nelle opere di S. Tommaso: « Desiderium naturae non potest esse inane? ([78]). Il non necessario appagamento del desiderio, non è una frustrazione del desiderio stesso? Si osservi che il desiderio naturale dell'essere intellettivo, è vero desiderio naturale, quindi necessariamente reale, ma d'altra parte è un desiderio intellettivo, quindi di ordine intenzionale (ordine della fina-

([77]) Cf. H. De Lubac, *Surnaturel*, Parigi 1947, pp. 105 - 106.

([78]) Il principio enunciato è applicato da S. Tommaso all'immortalità dell'anima (*Contra Gentes*, 3, c. 79; *S. Theol.*, I, q. 75, a. 6); all'incorruttibilità delle sostanze intellettuali in genere cf. *Contra Gentes*, 2, 55; S. Theol., *ibid.* - alla beatitudine: *IV Sent.*, d. 49, q. 1 sol. 4. - Cf. J. De Finance, *Etre et agir*, Parigi 1945, p. 198 sgg.

lità). L'esigenza di realtà del desiderio va intesa nell'ambito intenzionale, dove essa non postula necessariamente che una sola cosa: *la realtà* del termine di desiderio, non il suo raggiungimento effettivo. Dato un desiderio naturale (elicito) è necessario ammettere che il termine verso cui si protende il desiderio sia reale, non ripugnante, altrimenti si dovrebbe asserire che la natura aspira all'impossibile, significherebbe introdurre l'irrazionale nella natura, mentre « Deus autem et natura nihil frustra faciunt » (79). La possibilità del termine del desiderio, postulata dalla natura, è tuttavia una semplice possibilità metafisica (affermata nell'ordine della finalità), che prescinde dal modo con cui questa possibilità sia concretamente realizzabile. La realizzazione di qualunque desiderio (elicito), appartiene ad un ordine ben distinto dall'ordine di intenzione, cioè all'ordine effettivo (di esecuzione), nel quale opera la causa efficiente. Non si può dunque esigere il raggiungimento effettivo del termine in virtù del desiderio, dato che il raggiungimento non è operato dalla causalità finale del termine, ma dalla causalità efficiente del soggetto. L'appagamento del desiderio dipende infatti dai mezzi (facoltà operative) di cui dispone il soggetto nel suo stato di fatto. In conclusione, perchè il desiderio naturale non sia vano, è necessaria e sufficiente una sola condizione: la possibilità metafisica del suo appagamento, e non la necessità del suo effettivo conseguimento.

Sulla distinzione di questo duplice ordine: di intenzione e di esecuzione, si fonda la distinzione del desiderio naturale in elicito e innato. Mentre l'appetito elicito appartiene principalmente all'ordine intellettivo, l'appetito innato è sulla linea esecutiva. Il primo è una tendenza naturale immediata dello spirito, conseguente alla percezione di una *ratio,* senza ordine

(79) *In De Caelo et Mundo,* I. lect. 8, n. 14. Il principio di S. Tommaso già enunciato dipende dunque da un principio aristotelico: ὁ δὲ θέος χαὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν, *De Caelo*. I, 4. 271 a. 33; ib. 11, 291. b. 13. - Cf. J. De Finance, *Etre et agir*, Parigi 1945. p. 198 sgg. Perciò S. Tommaso commentando dice: « Natura autem nihil facit irrationabiliter neque frustra, quia tota naturae operatio est ordinata ab aliquo intellectu propter finem operante », In *De Caelo et Mundo*, II, lect. 16, n. 2; cf. Lemeer, *De desiderio naturali ad visionem beatificam,* Roma 1948, n. 43.

alla sua « assequibilità » di fatto; molte cose che si desiderano naturalmente, non si possono naturalmente conseguire, come per es. l'immortalità. L'altra specie di desiderio (innato) dice invece ordine immediato al conseguimento effettivo; esso si muove sulla linea dell'efficienza, è una spinta dell'essere materiale che antecede l'apprensione di una *ratio* e come tale guida l'essere nel piano concreto ed effettivo al raggiungimento del termine istintivamente desiderato. Per conseguenza un desiderio innato dice possibilità fisica di conseguimento (possibilità di fatto).

La differenza dei due ordini e delle due specie di desiderio, non è considerata dal De Lubac. Per lui qualunque desiderio si svolge nel piano effettivo, qualunque desiderio dimostra non una vera possibilità teorica, ma dimostra che la natura è di fatto ordinata al termine verso cui si dirige la sua aspirazione.

Costantino Vona

LA *MARGARITA PRETIOSA* NELLA INTERPRETAZIONE DI ALCUNI SCRITTORI ECCLESIASTICI

Il nome *margherita* ricorre più volte nel Nuovo Testamento ([1]).

Nell'Epistola di S. Paolo ([2]) si descrive quale debba essere il comportamento delle donne dinanzi al Signore nella orazione. Esse devono ornarsi di opere e non di frivolezze femminili; tra queste frivolezze sono ricordate le margherite, usate a maggior grazia della vanità muliebre.

Nell'Apocalisse ([3]) si parla della città celeste, le cui dodici porte sono costituite da altrettante margherite, e di una *mulier* ornata di margherite ([4]).

E' evidente che in questi due testi la pietra preziosa ha il significato proprio di gemma, che gli esegeti poi volgeranno ad un significato allegorico. Così avviene per il testo di *S. Matteo* 13, 46.

In *Mt.* 7, 6 il linguaggio stesso ben altra cosa indica che la pietra preziosa, il cui valore è significato dalle margherite: « Non vogliate dare ai cani ciò che è santo, nè vogliate gettare le vostre margherite dinanzi ai porci, perchè non le calpestino con i loro piedi... ».

N.B. - *Le citazioni di scrittori greci sono fatte dal Migne con la numerazione delle colonne del testo greco, sul quale è stato controllato il testo latino riportato.*

(1) *Mt.* 7, 6; *Mt.* 13, 45 - 46; Paul. *1 Tim.* 2, 9 - 10; Ioh. *Apoc.* 17, 4; 18, 12; 21, 21.

(2) *1 Tim.* 2, 9 - 10.

(3) *Apoc.* 21, 21.

(4) *Apoc.* 17, 4.

Ora, prendendo lo spunto da questi testi evangelici, vogliamo rilevare come nella letteratura cristiana antica e medievale il nome di margherita sia stato usato oltre che in senso proprio anche in senso traslato. In questo secondo caso vedremo l'esegesi che è nata particolarmente dal testo Mt. 13, 46 e 7, 6 e quale significato dottrinale abbia potuto esprimere, presso alcuni scrittori, la perla preziosa, considerata nella sua origine e nella sua composizione.

In primo luogo esaminiamo Clemente Alessandrino. Il dottore del Didascaleion di Alessandria nel Pedagogo ([5]), parlando delle cose preziose da cui si lasciano trascinare le donne, tratta della margherita, di cui brevemente descrive l'origine e fa allusione al testo di *Mt.* 13, 46, di S. Paolo *I Tim.* 2, 9 - 10 e dell'*Apocalisse.*

Lo scrittore rimpróvera le donne che ambiscono ad ornamenti materiali ed osano perfino addurre giustificazione alla loro vanità: *Quae ostendit Dominus, cur eius non utamur? Adsunt mihi, cur non eis me delectabo? Quibusnam ergo facta sunt si non nobis?* Sono le stesse ragioni che invocano le false vergini di cui parla S. Girolamo.

Ma qui non ci interessa la stoltezza che dimostrano i futili ornamenti muliebri, nè i frizzi che si rilevano dalle citazioni di antichi poeti, bensì l'applicazione che suggerisce la Margherita. (*Margaritis*) *magnitudo autem est quantus permagnus piscis oculus, nec pudet miseras totum suum studium in hoc ostreo ponere, cum eis liceat sancte ornari gemma, nempe Logo Dei, quem utique Scriptura appellavit Margariten pellucidum et purum Jesum, qui est in carne contemplator oculus, qui est Logos perspicuus, per quem caro est pretiosa, quae aqua regeneratur. Illud enim ostreum in aqua natum carnem contegit: ex ea autem Margarita concipitur* ([6]).

Il confronto che Clemente ha fatto nella descrizione della Margherita con l'occhio del pesce non è casuale: esso anticipa

([5]) Clem. Alex. *Paed.* 2, 12 *PG.* 8, 541 A.
([6]) Clem. Alex. *Paed.* 2, 12 *PG.* 8, 540 C.

l'immagine principale che vuole esprimere. L'occhio lucido, secondo l'espressione evangelica, illumina tutto il corpo. Lo splendore della margherita deve inondare della sua luce tutta la persona che di essa si adorna, ma la vera luce, splendore incomparabile, è il Verbo di Dio, che con la sua presenza luminosa rende preziosa la vita. Il pensiero giovanneo evidentemente è presente allo scrittore. Sembra evidente in tali parole, anche un'allusione al battesimo.

Anche nel commentare il testo di S. Paolo *1 Tim.* 2, 9 - 10 richiama ancora il Verbo di Dio, quale vero ornamento: *Oculi autem Logo inuncti, et aures ad sensum perforatae, divinarum rerum auditorem et sanctarum rerum contemplatorem efficiunt, ipso Logo vere veram ostendente pulchritudinem, quam « oculus non vidit, nec auris prius audivit »* (7).

Un'altra applicazione è desunta dalla descrizione della città celeste, le cui dodici porte sono costituite da una Margherita ciascuna: *et duodecim portas coelesti civitatis lapidibus pretiosis assimilatas eximiam apostolicae vocis gratiam significare admittimus* (8). Tale interpretazione, come vedremo, si perpetuerà nei commentatori posteriori. Qui la grazia della margherita è trasferita alla voce degli apostoli, discepoli del Verbo e ricchi della dottrina divina.

Infine, in *Strom.* 1, 12, al testo di *Mt.* 7, 6 per la Margherita sono significati i misteri della fede che non possono, nè devono essere manifestati a chiunque, ma solo a quelli che sono preparati e ben disposti. Ciò costituisce una difficoltà per lo scrittore nell'esporre i divini misteri. Infatti *nec linguam solum, sed etiam aures castas nobis habere convenit, si conemur fieri veritatis participes. Haec mihi erant impediendo quominus scriberem, et nunc adhuc vereor, ut ait, ante porcos jacere margaritas, ne eas conculcent, et conversi nos lacerent. Est enim difficile de vero lumine vere puros et perspicuos declarare sermones suillis et indoctis auditoribus* (9). Questa in-

(7) Clem. Alex. *Paed.* 2, 12 *PG.* 8, 533 A.
(8) Clem. Alex *Paed.* 2, 12 *PG.* 8, 540 - 541.
(9) Clem. Alex. *Strom.* 1, 12 *PG.* 8, 753 A.

terpretazione generale, con la quale la margherita è presa come simbolo delle arcane dottrine, diventerà, con varie sfumature, molto comune, particolarmente nei commentari evangelici.

Concludendo: le qualità della pietra preziosa, lo splendore, la preziosità e l'uso che di esse si fa, particolarmente nell'abbigliamento, suggeriscono a Clemente varie immagini in cui domina, espressa o implicita, l'immagine del Verbo, che è luce dell'anima e della mente e fonte delle dottrine divine, che arricchiscono l'uomo elevandolo ad una cognizione superiore, che è la vera gnosi.

Ancora più ricco è il commentario di Origene ([10]), dove si rivela lo scrutatore delle Sacre Scritture ed il dottor sottile nello scorgere sensi reconditi nelle immagini che esse ci offrono. A proposito della *Margarita pretiosa* ha messo una particolare cura, attingendo a scrittori profani, per descriverne l'origine, le qualità intrinseche ed estrinseche, per poterne poi fare delle applicazioni. Egli commentando *Mt.* 13, 45, seguendo gli antichi naturalisti, distingue *margaritarum nonnullas esse terrestres, maritimas nonnullas* ([11]), e, soffermandosi sopratutto su quelle marittime, *quae reliquas dignitate superant* ([12]), rivolge la sua attenzione alle margherite che nascono nel Mar Rosso, nell'Oceano Britannico, nel Bosforo e nell'Acarnania. Descrive quindi particolarmente l'origine della gemma indiana, il vario sviluppo e le varie caratteristiche. *Praeterea fertur et illud, aperiri et velut dehiscere concham animalis margaritam ferentis, apertaque illa, coelestem in se rorem recipere* ([13])... *quin et illud reperimus, si a fulgure deprenhendatur medio in itinere, dum ad id proficiscitur ut lapidem quo gravida est, perfectum reddat, comprimitur* ([14]). In quanto alla sua bellezza, continua: *Insuper et illud prae ceteris habet Indica Margarita: colore candida est, argento lucido similis, ita ut splen-*

([10]) ORIGENES *Comm. in Mt. tom.* 10, 7 ss. *PG.* 13, 848 ss.
([11]) ORIG. *in Mt. t.* 10, 7 *PG.* 13, 848 B.
([12]) *ibid. PG.* 13, 848 C.
([13]) *ibid. PG.* 13, 849 B.
([14]) *ibid. PG.* 13, 849 - 852.

dor subpallidus leniter effulgeat: ut plurimum vero figuram habet rotundam ([15]). Della gemma più bella, poi, *optimae margaritae signum est, rotunditate quasi ad tornum exacta praeditam esse, colore item candidissimam esse et splendidissimam, tum et magnitudine amplissimam* ([16]).

Lo scrittore si è indugiato a lungo su tale descrizione per aver modo di fare l'applicazione del testo evangelico, poggiando su due elementi principali, cioè la preziosità della gemma e la sua composizione che include un elemento terreno (acqua) ed un elemento celeste (folgore).

Ciò premesso egli stabilisce che la verità, che si trova nei discorsi ed in quelli che li esprimono, è figurata nella gemma preziosa; e, precisamente, i profeti sono *conchae e coelesti rore concipientes, et verbo veritatis gravidae e coelo* ([17]).

Qui sono da considerare le Sacre Scritture con i loro autori, che hanno una origine divina per la loro ispirazione e per il contenuto delle stesse Scritture ripiene del Verbo di verità, del quale esse sono anche l'annuncio. Ma nelle margherite vi è una gradazione di bellezza e di splendore, sì che quella che guida lo sciame è la più bella e la più fulgida, così, nella metafora, la margherita più bella, nel cui rinvenimento e possesso si comprende tutto, è lo stesso Verbo di Verità, Gesù Cristo.

I *mercatores* che trovano la margherita ed entrano in possesso di tale tesoro sono i discepoli del Signore, ai quali sono rivolte le parole: *Nolite dare Sanctum canibus et ne mittatis Margaritas ante porcos* ([18]).

Ma l'esegeta alessandrino ha modo di inserire il concetto di margherita nel commento di altri testi evangelici: *Quaerite et invenietis* ([19]); *Omnis qui quaerit invenit* ([20]). Ed ecco la spiegazione: *Confidenter dico, margarita* (*est*), *et margaritum*

([15]) *ibid. PG.* 13, 852 A.
([16]) *ibid. PG.* 13, 852 A.
([17]) *ibid. PG.* 13, 853 B.
([18]) *ibid. PG.* 13, 856 A.
([19]) *Mt.* 7, 7.
([20]) *Mt.* 7, 8.

illud esse quod is possidet qui omnia dat, eorumque jacturam facit, propter quod ait Paulus: Omnium jacturam feci, ut Christum lucrifaciam, pretiosum scilicet unicum margaritum ([21]). Anche questo pensiero sarà raccolto dagli esegeti posteriori i quali affermano il possesso della margherita, con l'abbandono totale di ogni cosa, e specialmente di se stesso.

Vi è ancora un'altra sfumatura del pensiero origeniano quando lascia intendere che la gloria che risplende sul volto di Mosè ([22]) e dei profeti è come una preziosa margherita, che apre la via alla visione di una gloria superiore, quella di Cristo, che è la margherita preziosa. A quella gloria di Mosè si giunge con una cognizione imperfetta, costituita dalle scritture, che sono come il pedagogo per l'infanzia; alla gloria di Cristo si perviene mediante una cognizione superiore, con l'eccellenza della dottrina di Cristo, che è la sola preziosa margherita ([23]).

Il pensiero sembra oscillare tra il significato della dottrina di Cristo e Cristo stesso; ciò che non desta meraviglia, poichè vi è un nesso stretto fra il Verbo e la sua dottrina la quale è l'espressione dello stesso Verbo divino. La stessa andatura di pensiero si riscontra già in Clemente Alessandrino, come abbiamo già rilevato.

Concludendo, possiamo ricapitolare il pensiero origeniano, piuttosto involuto, in questa maniera: La verità è simboleggiata dalle margherite preziose ed essa si trova nelle Sacre Scritture, che sono ispirate e contengono il Verbo di Dio. Le Scritture del Vecchio Testamento sono come il pedagogo per i bambini, perciò la cognizione, che da esse si ricava, è imperfetta e soltanto via ad una gloriosa cognizione, quella del Vangelo, che esprime la dottrina di Cristo: la vera e sola margherita preziosa. Come si vede, quindi, con la gemma preziosa per eccellenza viene significato sia Cristo, Verbo di Dio, sia la dottrina cristiana, ed in rapporto a questa spiegazione, le altre

---

([21]) ORIG. *PG.* 13, 856 C.
([22]) *ibid. P.G.* 13, 856 C.
([23]) *ibid. PG.* 13, 857 A.

margherite di minor conto od imperfette rappresentano le dottrine erronee o le eresie. Questa interpretazione che già è accennata da Clemente Alessandrino, attraverso Origene, si farà larga strada nell'esegesi di commentatori posteriori. Vogliamo notare qui che i due elementi posti in evidenza da Origene nella descrizione dell'origine della gemma, cioè l'elemento terreno e l'elemento celeste, soltanto parzialmente sono stati utilizzati da lui ed in un senso che non è quello che, per la prima volta, rintracciamo in ps. Gregorio Taumaturgo ([24]), che in quegli elementi vede l'unione della natura umana e della natura divina in unità di persona.

Pertanto lo stesso Origene così si compendia nel paragrafo 10: *Quemadmodum enim qui in sermonibus veritatis sapiens futurus est, elementis prius est informandus; deinde in informatione illa ulterius debet progredi, et rudem illam informationem magni facere, non tamen in ea immorari, ut qui eam ab initio habuerit in pretio; sed ad perfectionem pergentem habere gratiam introductioni, ut quae utiliter circa initia facta fuerit: sic ea quae ad legem et prophetas pertinent perfecte intellecta, institutio sunt ad perfecte intelligendum evangelium et omnem de Jesu Christi factis et dictis sensum* ([25]).

Nel *Transitus Mariae*, 7, senza alcun riferimento, quando Gesù appare alla madre per trasportarla in cielo *locutus est dicens: Veni, electa mea, pretiosissima Margarita, intra in receptaculum vitae aeternae*, applicando alla Vergine il titolo che poi sarà ripetuto negli altri scrittori ecclesiastici ([26]).

Nelle omelie di Ps. Gregorio Taumaturgo, si ha più di una volta il termine margherita, che è applicato a Gesù Cristo. Nella *I Omelia* sulla annunciazione, così Maria interroga l'angelo Gabriele: *Unde sic nobis benedictionem apportasti? Ex cuiusmodi thesauris Verbi margarita nobis emissa est?...* ([27])

([24]) Ps Gregor. Thaumat. *Homil. in Annunt. I, PG.* 10, 1152 C.
([25]) Orig. *Comm. in Mt. t.* 10, *PG.* 13, 857 BC.
([26]) Ps. Melito, *Transitus Mariae, c.* 7.
([27]) Gregor. Thaum. *in Ann. I, PG.* 10 1149 A.

Nell'*omelia II* è l'angelo che parla alla Vergine: *ipse coelestium omnium potestatum Dominator... te... elegit; et per sanctum ac castum, purum atque impollutum ventrem tuum, fulgidissima Margarita in salutis totius terrarum orbis progreditur* (28). Ma oltre questi due testi applicati a Gesù per indicarne la maestà, vi è un altro testo in cui la margherita preziosa viene presa a significare un concetto teologico, e, per questo, probabilmente si spiega l'uso del titolo di margherita nei due testi citati. Infatti nella *I omelia* di ps. Gregorio sulla annunciazione si legge: *Et sicut Margarita ex duabus naturis, ex fulgetro nimirum et aqua, occultis quibusdam indiciis ac signis maris pervenit; ita quoque dominus noster Jesus Christus, inconfuse et immutabiliter ex pura ac casta, et impolluta ac sancta Maria Virgine progreditur, in deitae perfectus, et in humanitate perfectus, Patri per omnia similis, et nobis per omnia consubstantialis, sed omnis peccati expers* (29). Questo, a nostra conoscenza, è il primo testo, che, basandosi sulla composizione della margherita, già espressa da Origene, che distingue un elemento terreno (*aqua*) ed un elemento celeste (*fulgur*), trova l'immagine di una dottrina teologica, cioè delle due nature in Cristo e della unità della persona. Ed è interessante il breve testo di ps. Gregorio per le sue relazioni con passi del trattato *De pretiosa Margarita* di S. Efrem, che mostrano indizi evidenti di dipendenza fra Origene, ps. Gregorio Taumaturgo e S. Efrem. In esso si riflettono probabilmente echi di controversie cristologiche.

S. Metodio di Olimpo (30) dà il significato della margherita che ricorre nel testo evangelico Mt. 7, 6, nell'opera *de creatis*. Egli dapprima riporta l'interpretazione di un autore, che, probabilmente è Origene, il quale *dixit margaritas esse eos qui in Ecclesia sanctiora divinae religionis mysteria capiunt* (31), attribuendo alle persone le qualità delle margherite, oppure sono i

---

(28) GREGOR. THAUM. *in Ann II, PG.* 10, 1157 D.
(29) GREGOR THAUM. *in Ann. I, PG.* 10 1152 C.
(30) Cfr. PHOTIUS *Bibliotheca Cod.* 235 *PG.* 103, 1137 - 1148.
(31) *ibid. PG.* 103, 1137 C.

coelestia mysteria (32) od anche *venerandae sacraeque litterae* (33), che a guisa di margherite illuminano le anime. Ma S. Metodio si oppone a tali interpretazioni come contrarie alla storia del cristianesimo, cioè alle conversioni al cristianesimo, e ne dà una altro significato: *sed margaritae pro virtutibus accipiendae essent, quibus pretiosis gemmis anima exornatur* (34). Con questa interpretazione, che è rara nella letteratura cristiana e si oppone a quella divenuta tradizionale, si stabilisce un contrasto, una opposizione tra le qualità morali di un individuo: le margherite sono le virtù, che non si devono esporre o dare in pasto ai porci ossia alle voluttà che riempiono l'anima di ogni vizio. Se non altro, ha il merito di non proporre pedissiquamente quanto hanno già scritto i suoi predecessori.

Nell'*omelia 23* di S. Macario Egiziano (35), si parla della margherita splendida, preziosa e regale, che costituisce l'ornamento specifico del diadema regale, che, quindi, solo il sovrano potrà cingere ed i membri di sangue reale. Da questa concezione dell'uso della corte imperiale si passa ad un significato superiore, in cui la margherita preziosa può significare la grazia di Dio od anche il Signore che è congiunto all'uomo da vincoli di figliuolanza divina. L'uomo infatti, per mezzo dello Spirito Santo, rigenerato è partecipe della natura regale divenendo figlio di Dio. Questa figliuolanza divina da all'uomo il diritto di portare come ornamento la margherita che è Cristo. Se vogliamo, possiamo riportare il significato alla interpretazione comune della parabola evangelica, però è evidente che il significato non è espresso con nessi stretti con la parabola. E' una interpretazione generica che ha in essa un lontano fondamento. Non è però da negare una certa genialità allo scrittore che dall'uso regale della margherita, sa esprimere un nesso che attraverso la figliuolanza divina, per mezzo della grazia, determina il diritto dell'uomo di cingersi di tal diadema regale.

---

(32) *ibid. PG.* 103, 1137 D.
(33) *ibid. PG.* 103, 1140 A.
(34) *ibid. PG.* 103, 1140 B C.
(35) Macar. *Homil.* 23, 1 *PG.* 34, 660.

S. Gregorio Nazianzeno ha varia opportunità di servirsi del nome della pietra preziosa, sia nelle sue opere teologiche che nelle opere poetiche. La margherita, con le sue varie interpretazioni, facilmente suggerisce immagini poetiche, sì che molti sono i testi nei quali si fa riferimento ad essa.

Nei *Poemata dogmatica,* c. 24, 7 - 8, si ha una enumerazione delle parabole riferite da S. Matteo e ricorda

...margaritam pretiosam
quam mercator emit omnibus facultatibus (36),

senza indugiarsi però a dare una interpretazione.

Analoga trattazione si ha nel c. 27, 18 - 22:

O Margarita pretiosa, et splendida, tuae ego quidem
pulchritudinis cupidus sum: utinam magnus mercator [*fiam!*
omnibusque quaecunque possideo, ad extremam usque [*tunicam,*
venalem acquiram charam possessionem, ut omnes
divitiis superem, possidens hanc unam caeterorum [*pretio* (37).

Nei *Poemata moralia c.* 2, 653 - 657, *praecepta ad Virgines,* si esalta la verginità con diverse immagini, e, tra esse, viene utilizzata anche la margherita, come vedremo anche presso altri scrittori, quando vogliono mettere in evidenza la bellezza e la nobiltà della verginità (38):

Tu vero, mihi, o virginitas, curam gere, ut munita
undique, recte incedens Deo et perfecte sis,
Margarita in lapillis, lucifer in sideribus,
inter aves columba, inter arbores ramus olivae,
et in campis lilium, et in mari tranquillitas (39);

---

(36) GREGOR NAZ. *carm.* 24, 7 - 8 *PG.* 37, 495.

(37) GREGOR. NAZ. *carm.* 27, 18 - 22 *PG.* 37, 500 (μάργαρε).

(38) Cfr. HIEROM., note 154 - 155; EPHRAEM., note 104 - 105; IACOBUS SARUG. *Hom.* 6, 581 e 591 (Vona).

(39) GREGOR NAZ. *carm.* 2, 653 - 657 *PG.* 37, 629 - 630 (μάργαρος).

ed ancora *c.* 2, 668 *margaritis ornatam* (40) mostra la vergine sposa che Cristo ama.

Nel *c.* 3, 273 - 275 *ad Vitalianum,* la *margarita pretiosa* è Cristo, come pure tale appellativo è riferito a Cristo nell'*Orat.* 39, 16 in *S. Lumina* (41):

Omnibus tuis possessionibus unam margaritam
pretiosam comparasti,
in extremum diem Christum tuamque sanctam
mentem concinnans (42).

Nel *c.* 6, 74 *ad Demetriadem,* facendo allusione al testo di S. Paolo (43):

Aures ornatum habeant, non in margaritis sed in eo situm ut optima excipiant verba, pravis autem animi clavis imponatur (44).

Ed infine nell'*Epitaph.* 63, 1 il nome margherita è preso per significare la piccolezza ed insieme la nobiltà di Betlemme che dette i natali a Cristo, ed ancora il piccolo gregge affidato alla cura del vescovo:

Pusilla margarita est, sed gemmis imperat,
parva et Bethlem, attamen Christum tulit;
ita ego parvum quidem sortitus sum gregem, sed
[optimum
Gregorius. Hunc tu, dilecte fili, precor, regas (45).

Nell'*Orat. VI, 5 de Pace,* con un'allusione alla parabola evangelica (46), Mt. 13, 45, identifica la preziosa margherita con la sapienza o l'eloquenza, per mezzo della quale l'uomo si in-

---

(40) Gregor. Naz. *carm.* 2, 668 *PG.* 37, 631 (μαργαρίεσσαν).
(41) Gregor. Naz. *in s. Pascha Orat.* 45, 16 *PG.* 36, 645 C. (μαργαριῶδες).
(42) Gregor. Naz. *carm.* 3, 273 - 274. *PG.* 37, 1499.
(43) *1 Cor.* 2, 9.
(44) Gregor Naz. *carm.* 6, 74 - 75 *PG.* 37, 1547 - 1548 (ἀμάργαρον).
(45) Gregor. Naz. *Epitaph.* 63 *PG.* 38, 42 (μάργαρος).
(46) Gregor. Naz. *Orat.* 6, 5 *de Pace PG.* 35, 728.

nalza fino a Dio: *Hoc Deo offero, hoc appendo ac consecro, quod unum mihi superest, quo uno dives sum. Nam caetera quidem mandato et Spiritui reliqui; ac pretiosam margaritam, cum omnibus iis, quae quondam habebam, commutavi, factusque sum, aut, ut rectius loquar, fieri opto magnus ille negatiator, qui exiguis rebus, atque omnino perituris, magna et aeterna emit* (47). Da ciò risulta una interpretazione della preziosa margherita, che significa *magna et aeterna.* Ma, accanto a questo significato, ve ne è un altro: *Solum autem sermonem amplector, utpote Verbi minister, neque unquam libens hanc possessionem neglexerim: quin potius eam, et in pretio habeo, et exosculor, ex eaque maiorem voluptatem capio, quam ex omnibus aliis rebus in unum coactis, quibus plerique delectantur* (48). Continua, poi, descrivendo a lungo i pregi del discorso. Sebbene qui si parli di discorso, tuttavia la applicazione può rientrare nel significato più comune che esprime la dottrina che per mezzo di esso si manifesta.

Nell'*Orat.* 37, 18 ancora una volta ricorre il nome di Margherita, e, questa volta, per servire ad un concetto teologico. Evidentemente l'autore ha presente l'errore degli Ariani i quali corrompono il concetto di Trinità derogando alla dignità del Figlio di Dio. *Haec eunuchorum causa dicta sint, ut circa divinitatem pudice et caste se gerant* (49). Non si può onorare il Padre, se, nello stesso tempo e nello stesso modo, non si onora il Figlio e lo Spirito Santo. E, ad esprimere in modo realistico e concreto la dottrina trinitaria, che, nella varietà delle persone, esige la stessa gloria e maestà per le singole persone, l'autore ricorre ad un esempio: *Finge Trinitatem esse margaritam quandam, undique sibi similem, atque aeque fulgentem. Quaecumquae margaritae pars fuerit oblaesa, tota lapidis gratia extincta fuerit. Eodem modo cum Filium contemnis ut Patrem honore afficias, tuum honorem non recipit. Ad contemptum*

---

(47) Gregor Naz. *Orat.* 6, 5 *de Pace PG.* 35, 728 A B.

(48) Gregor Naz. *Orat.* 6, 5 *de Pace PG.* 35, 728 B.

(49) Gregor Naz. *Orat.* 37, 18 *PG.* 36, 304 B.

Filii, Pater haudquaquam glorificatur... Si Spiritum Sanctum aspernaris, honorem tuum Filius repudiat (50).

L'autore nell'addurre tale esempio non si indugia a descrivere la forma della margherita, che egli suppone nota agli uditori. Essa infatti, come abbiamo veduto nell'esposizione di Origene, è di forma rotonda e come tale, si presta molto bene a significare la Trinità sia per l'uguaglianza delle singole persone sia per la medesima maestà di gloria e di natura.

Evagrio Pontico nelle sue *sententiae ad virgines* (51) pone in relazione la margherita con la verginità: *sicut margarita in fundibulo aureo, sic virginitas cooperta reverentia.*

Ps. Epifanio in *de laudibus sanctae Mariae Deiparae* (52) ha una curiosa spiegazione del nome di Maria e di lì si desume un'altra applicazione della gemma preziosa, che è chiamata margherita: *Rursum nomen illud Maria interpretatur myrrha maris, Myrrham vero aliquis docet (quod ego etiam aio) de immortalitate, eo quod paritura erat gemmam,* μαργαρίτην, *immortalem in mari, hoc est in mundo. Mare autem dicit universum mundum, cui virgo serenitatem et tranquillitatem contulit, dum portum peperit Christum* (53).

Ps. Giovanni Crisostomo Opus *imperfectum* (54) *Homil.* 17 si riallaccia agli scrittori che interpretano la margherita per il profondo senso che è contenuto nelle Sacre Scritture e spiega insieme la ragione di tale profondità. *Item mysteria veritatis margaritae sunt, quia sicut margaritae positae sunt in profundum maris: sic et divina mysteria, in verbis inclusa, posita sunt in altitudinem sensus Scripturarum sanctarum* (55).

---

(50) Gregor Naz. *Orat.* 37, 18 *PG.* 36, 304 A B.

(51) Evagrius *Sententiae ad virg. PG.* 40, 1284 B.

(52) Ps. Epiphanius *de laud. s. Mariae Deip. PG.* 43, 496 C: Maria ἡ τὸν μαργαρίτην τεκοῦσα

(53) Ps. Epiphanius *de laud. s. Mariae Deip. PG.* 43, 489 A.

(54) *ps.* Ioh. Chrysost. *opus imperfectum. Homil.* 17, *PG.* 56, 725 - 729.

(55) *ps.* Ioh. Chrysost. *opus imperf. Homil.* 17, *PG.* 56, 728 - 729 cfr. *PG.* 56, 725 e 728.

Ed ancora la margherita con le sue qualità suggerisce al Crisostomo altre applicazioni di minore importanza. La sua grazia ([56]) è espressa *in Mt. Homil.* 47 *Anima pauperis... fulget ut aurum, splendet ut margarita, floret ut rosa.* Mentre la qualità cristallina ([57]) è messa in evidenza *in Mt. Homil.* 47, 2 (*Praedicatio*) *extenditur ut sinapi, superat ut fermentum, petrosa est ut margarita...*

S. Proclo nel tenere gli elogi di S. Giovanni Crisostomo nel discorso *in S. Joh. Chrysost.* ([58]), così lo esalta: *Joannes in verbis pretiosae praedicationis margarita; scripturae a Deo inspiratae impolluta bibliotheca divinus thesaurus intelligentiae* ([59]). Un altro testo di S. Proclo, con implicito significato teologico, che si riallaccia allo ps. Gregorio, Efrem, si ha nella *Orat. de Laud. S. Dei Genitricis Mariae,* in cui la potestà diabolica esprime tutto il suo minaccioso livore contro Gesù Cristo, che presto opererà la redenzione del genere umano.*Ostreum* è Maria, Gesù *margaritum. Deleatur ac pereat immaculatum ostreum, ne pretiosum in eo exsistens margaritum perfectum prodeat* ([60]).

Marco Diadoco nel *de perfectione spirituali* ([61]), al cap. 59 ha modo di servirsi dell'immagine della margherita preziosa, con una sfumatura di significato, per cui nella gemma preziosa viene indicata la dolcezza della contemplazione mistica, l'amore e la gioia, che nell'anima suscita il Signore per la vita di unione con lui. Quando la mente tiene fisso il pensiero di Dio da non lasciar adito ad altre immaginazioni, col meditare nel profondo del cuore il santo e glorioso nome di Gesù,... *si diutius in memoria mentis cum fervore cordis habeatur, habi-*

([56]) Ioh. Chrysost, *in Mt. Hom.* 47, *PG.* 58, 486.
([57]) *Ioh.* Chrysost. *in Mt. Hom.* 47, 2 *PG.* 58, 483.
([58]) Proclus *in S. Ioh. Chrysost. PG.* 65, 828 - 834.
([59]) Proclus *in s. Ioh. Chrysost. PG.* 65, 831.
([60]) Proclus *Orat. de laud. s. Mariae* 6, 16 *PG.* 65, 753.
([61]) Marcus Diad. *de perfect. spirit. PG.* 65, 1185 - 1186.

tumque plane bonitatem eius amandi in nobis, nullo impedimento obsistente, gignit. Haec est pretiosa margarita... et laetitiam maiorem, quam dici possit, habere. Questa interpretazione mistica, se da un lato somiglia a quella che vede nella margherita la *dulcedo vitae coelestis,* dall'altro ha un significato più profondo e più intimo ([62]).

Isidoro di Pelusio ricorda più volte la margherita; e, precisamente, alludendo al testo di *Mt.* 7,6 e *Mt.* 13, 45.

Nell'*Epistola* ([63]) 43, riferisce i due testi: *Nolite igitur dare sanctum canibus... Margaritae item ne ante porcos proiciamus.* Nel *sanctum* del primo testo viene significata la dottrina divina inutilmente comunicata ai Giudei o agli eretici; nella margherita i divini misteri comunicati a persone indegne. Lo stesso testo è commentato nell'*Epistola* 181 del libro 4° dove col nome di margherita si intende la parola divina: *Quia verbum divinum est sacrosanctum, et margarita revera pretiosissima,* che comprende i dogmi della religione ed i precetti morali e i misteri divini come il sacerdozio e l'amministrazione dei sacramenti ([64]).

Nell'*Epistola* ([65]) 182 del libro 1°, invece, si fa riferimento a *Mt.* 13, 45 - 46. In questa breve epistola è spiegata in succinto la parabola evangelica: nel mercante è riconosciuto il *Domini populus, qui paternam et substantiam et religionem contemnit, ac Dominum gloriae quaerit.* E si dà la ragione per cui al Signore viene applicato il nome margherita, riecheggiando la spiegazione già incontrata in ps. Gregorio Taumaturgo e specialmente in S. Efrem. *Margarita autem idcirco appellatur, quia divinitatis profundo copulatus est, solisque piscatoribus atque ipsius interpretibus cognitus.* La divinità è nascosta all'uomo; ma ciò non toglie che l'intelligenza umana possa coglierne una conoscenza analogica, la quale sarà tanto più profonda, quanto maggiori saranno gli sforzi per comprenderla.

([62]) Marcus Diad. *de perfect, spirit. PG.* 65, 1186.
([63]) Isidorus Pel. *Ep.* 1, 143 *PG.* 78, 280.
([64]) Isidorus Pel. *Ep.* 4, 181 *PG.* 78, 1273.
([65]) Isidorus Pel. *Ep.* 1, 182 *PG.* 78, 301.

In S. Cirillo Aless. troviamo vari elementi di interpretazione dai quali si comincia a scorgere ben definita una tradizione di applicazioni basate sul concetto sulla natura e sulle qualità della gemma preziosa ricordata nel Vangelo.

Nell'*Omelia pasquale V*, S. Cirillo si riallaccia al testo di *Mt.* 7, 6: *Quo loco margaritarum nomine, clara et perspicua Sancti Spiritus oracula intelligit* ([66]). Come dal contesto risulta chiaramente, sono le sante Scritture che contengono i misteri che a tempo suo avrà cura di rivelare.

Nel comm. al Vangelo di S. Giovanni nel prologo del libro 1º col nome di margherita (Mt. 7, 6) indica *veram divinorum doctrinam dogmatum et abstrusum in divinis Scripturis... sensum...*, che lo Spirito Santo rivela a coloro che si dilettano della verità e non permette che la preziosa margherita sia calpestata dai porci che sono i curiosi indagatori delle cose divine ([67]).

Nel *Thesaurus* S. Cirillo ricorda le angustie, gli slanci e le attività di S. Paolo volte allo scopo di conquistare Cristo, che è la preziosa margherita del vangelo. *Vides quo pacto ab omni legali gloriatione remotus fuerit ut Christum lucrifaceret? Quod et Salvator nobis per parabolam quandam proposuit* ([68]); e viene poi citato *Mt.* 13, 45 - 46.

Un'altra interpretazione di interesse teologico si ha nel secondo libro *Adv. Nestorium*. Nel prologo l'autore premette la sua professione di fede in opposizione a quanto afferma *hic recentissimae impietatis inventor* ([69]).

Egli ha affermato che uno è Gesù Cristo: *hoc modo illum ut unum adorabimus, si non hominem ac Deum seorsim ponamus, sed unum et eundem esse credamus in divinitate et humanitate, hoc est deum simul et hominem* ([70]). Stabilita questa dottrina riguardo alla duplicità di natura in Cristo ed alla

---

([66]) CYRILL. ALEX. *Homil pasc.* 5 *PG.* 77, 496 B.
([67]) CYRILL ALEX. *Comm. in Ioh. PG.* 73, 20.
([68]) CYRILL. ALEX. *Thesaurus PG.* 75, 468 B.
([69]) CYRILL. ALEX. *adv. Nestorium PG.* 76, 60 C.
([70]) CYRILL. ALEX. *ibid.*

unità di persona, riferisce alcuni testi biblici dai quali possano risultare immagini della duplicità di natura nella unità di persona. *Margaritae se rursus comparat Dominus, cum dicit simile est* ([71])... *Alio quoque modo illum sese nobis indicare audio dicentem: Ego flos campi, lilium convallium. Cum enim in sua natura divinam claritatem Dei ac Patris habeat, idem praeterea spirat odorem suaveolentiae spiritualis. Ut ergo in margarita atque etiam lilio, quamvis subiectum illis corpus percipiatur, claritas tamen seu odor ex propria ratione ab illis quibus insunt, tamquam diversa noscuntur, sed vicissim propria sunt habentium, non ab eis aliena, cum in illis inseparabiliter haereant.*

Appare chiara la dimostrazione che l'autore vuol dare con i suoi esempi. Gesù Cristo, margherita e giglio, ha in sè splendore e fragranza, i quali, considerati in se stessi, sono qualcosa di diverso dai soggetti dai quali promanano, ma, d'altra parte, sono propri di coloro che li posseggono, non sono ad essi estranei, perchè con essi sono inseparabilmente uniti.

Questa applicazione, esposta in modo diverso, nella sua finalità, si muove sulla scia dell'applicazione già fatta da ps. Gregorio Taumaturgo e S. Efrem.

Nel prologo al *c. Julian.*, S. Cirillo, sull'esempio di Giuliano l'Apostata, esorta a tenersi lontani dalla superstizione pagana, quanti vogliono evitare di abiurare la vera fede e divenire servi del demonio. Dopo aver riferito da S. Paolo l'effato *Bonos quippe mores corrumpunt consortia prava* ([73]), soggiunse: *Iis vero, qui stabilem tenere mentem et rectae fidei traditionem non secus ac margaritam servare apud animum valent, suaserim, ne ullam ad se accedendi aut loquendi potestatem faciant ethnicae superstitionis hominibus.*

Dal che si apprende che, in questo luogo, la margherita indichi la vera dottrina cristiana: *rectae fidei traditionem* ([74]).

([71]) Cyrill. Alex. *adv. Nest. PG.* 76, 61 CD.
([72]) Cyrill Alex. *adv. Nest. PG.* 76, 61 - 63.
([73]) *1 Cor.* 15, 33.
([74]) Cyrill. Alex. *c. Iulian. PG.* 76, 508 B.

Esichio di Gerusalemme nel discorso 5 *de ss. Maria Deipara,* rivolgendosi a Cristo dice: *Si tu es gemma* (μαργαρίτης); mentre Maria è l'arca, che la custodisce ([75]).

Ancora il monaco Job nel libro *VII de Incarnatione* nel commento a *1 Cor.* 3, 2 offre un'idea dell'interpretazione che egli vuol dare alla margherita di *Mt.* 7, 6: *Quem ad modum autem minus conveniens cibus omnis accipienti noxius, sic et scientia, tametsi verissima proponat, nullam imperfectis utilitatem affert* ([76]). Infatti dopo aver detto che anche per comprendere la verità del Nuovo Testamento, che di per sè è più chiaro del Vecchio Testamento, vi è bisogno di una iniziazione, aggiunge: *Canibus praeterea* (*hoc est adversariis et oblatrantibus*) *ne temere ac sine ratione proicias sancta, aut margaritas ante porcos, quibus nimirum vita voluptatum coenum, Dominicum, et quod docendi regulam statuat, praeceptum est* ([77])... La margherita dal contesto risulta significare non solo la dottrina in genere, ma, in particolare, la Sacra Scrittura. Invero: *Sic igitur sacram quoque Scripturam nostram oportet profanis hominibus abscondi* (*ut ne sacra iniuria aliqua afficiantur*) *ac solis initiatis atque fidelibus revelari* ([78]).

Nel *comment. in Apocalypsin* di Andrea di Cesarea la mragherita è presa come simbolo di potestà ([79]), *Apoc.* 17, 4. Nello stesso commentario 21, 21 l'immagine della margherita è applicata ai discepoli di Cristo ed a Cristo, *qui* (*discipuli*) *quidem duodecim sunt margaritae ex una pretiosa margarita, nempe Christo, splendorem lucemque adepti* ([80]).

([75]) Hesych. Hieros. *de ss. Maria Deipara PG.* 103, 1464 D.

([76]) Iob *de Verbo incarnato PG.* 103, 712 - 713 (Photius *Bibliotheca cod.* 222).

([77]) Iob *de Verbo inc. PG.* 103, 713 A.

([78]) Iob *de Verbo inc. PG.* 103, 713 B.

([79]) Andreas Caes. *comm. in Apoc.* 17, 4 *PG.* 106, 376 D.

([80]) Andreas Caes. *comm. in Apoc.* 21, 21 *PG.* 106, 437. Nel *comm. in Apoc.* di Areta di Cesarea del sec. 10, nelle spiegazioni di *Apoc.* 17, 4 abbiamo la stessa interpretazione di Andrea *PG.* 106, 717; per *Apoc.* 21, 21 si ha una diversa interpretazione. Le margherite sono prese come simbolo degli apostoli, volendo esprimere lo stupore e la meraviglia suscitata dai loro grandi sforzi. In scolii biblici di età incerta, a commento di *Mt.* 13, 45, si riporta un testo tolto dal *c.* 4 del trattato *de pretiosa Margarita* di S. Efrem.

Nel testo sono espressi due concetti: Le dodici porte costituite da dodici margherite sono i dodici apostoli per mezzo dei quali *ostium et viam vitae cognovimus;* i dodici apostoli, a lor volta, sono partecipi della *pretiosa margarita,* da cui ricevono splendore e luce.

Nel *Sermo de exaltatione sanctae Crucis* di Pantaleone diacono costantinopolitano ricorre due volte la menzione della *pretiosa margarita,* che si riferisce a Cristo. Nel primo caso è l'immagine di Cristo, il *signum,* che deve adornare la croce *in die illa creationis et reparationis;* (81) nel secondo caso, siamo sempre nello stesso contesto, quando *cum angelis suis Unigenitus Filius Patris veniet judicare vivos et mortuos. Tunc enim, qui regio signo insigniti sunt, pretiosamque margaritam possident, idque quod secundum imaginem et similitudidem Dei est, integre custodierunt, in nubibus in coelum rapientur* (82). Qui la *pretiosa margarita* è l'immagine di Dio, di Gesù Cristo, impressa e conservata nei cristiani, insigniti del segno della croce.

In Giovanni Geometra, nell'*inno alla Beatissima Genitrice di Dio* l. 43 - 44, pur non usando il termine *margarita,* ma un termine equivalente, si esprime in forma compendiosa il concetto riscontrato in ps. Gregorio Taumaturgo e S. Efrem, basandosi, probabilmente, in Origene.

Eccole sue parole:

Salve, concha marina, ex qua vere unio (μάργαρον υἷα τεκοῦσα) *natus fulgore ex dio, et purpureo latice.*

La descrizione che ci dà Origene dei due elementi di cui si compone la conchiglia, ricordati nel presente testo, esigono una interpretazione metaforica, che non può essere che quella suggerita dagli scrittori sopra citati.

---

(81) Pantaleo *PG.* 98, 1269 C.
(82) Pantaleo *PG.* 98, 1269 C.
(83) Ioh. Geometra *Hymn.* 1, 43 - 44 *PG.* 106, 857 A.

Nel libro IX della Storia di Leone diacono ricorre il nome *margarita* come ornamento della tiara: *insignia regis deponere jussit: ea erat tiara purpurea circumclusa, auroque et margaritis* (μαργάροις) *interstincta: item vestis blattea et calcei rubri* ([84]).

Nel cap. 17 del *de divinis amoribus* Simeone fa una esaltazione della carità che è lo Spirito Santo, senza la quale non è possibile entrare nel regno di Dio. Questo regno nel Vangelo è paragonato ad una preziosa margherita; però *intelligentia tantum ista margarita percipitur* ([85]). Il fedele è il *mercator*, il quale non ha nulla da vendere per venirne in possesso. *Tu nudus egressus es de utero matris tuae, et nudus in sepulcrum omnino redibis, quae igitur tua esse iactas* ([86])? Credersi nudo e avvicinarsi al Signore mostrando *cor et animam contritam, castigatam graviter, et inflammatam vehementer* ([87]) porterà in possesso della preziosa margherita, che è Dio e la felicità eterna. Il figliuol prodigo, con la sua umiltà, la meretrice con il suo amore, il buon ladrone con la sua fede offrirono il prezzo per la conquista. Sopratutto la carità ci unisce con Dio e ci introduce nel suo regno. *Omnium porro virtutum prima, regina et domina charitas est profecto* ([88]).

Nell'*Oratio in S. Pascha* di S. Gregorio Nazianzeno si spiegano le parole: *quidquid autem osseum minimeque ad edendum aptum est* ([89]) riferite dall'Esodo ed applicate alla passione di Cristo. Ora *quidquid osseum* è interpretato delle verità della religione cristiana, che superano la umana intelligenza.

Nel commentario alla medesima *Oratio* scritto da Niceta, ecco come viene spiegato il testo di S. Gregorio: *Quaecumque igitur, inquit, dogmata mentis captum excedunt, ac solida et occulta sunt, ea non confringentur (confringentur autem, si*

([84]) Leo Diac. *Historia* 9, 12 *PG.* 117, 885 B.
([85]) Symeon Junior, *Divinorum amorum liber c.* 17 *PG.* 120.
([86]) Symeon Jun. *Div. am. PG.* 120.
([87]) Symeon Jun. *Div. am. PG.* 120.
([88]) Symeon Jun. *Div am.* 120.
([89]) Niceta *PG.* 127, 1375 D.

male dividantur, hoc est intelligantur); *atque adeo nec indignis hominibus ad diiudicationem porriguntur, a quibus distrahentur, non secus atque os, quod canibus proiicitur, quemadmodum ait Christus: Nolite dare sanctum canibus, nec proiicite margaritas ante porcos, hoc est, ne fidei mysteria discerptoribus haereticis committatis, nec luculentam ac divinam doctrinam iis qui turpium affectuum coeno quasi setis convestiti sunt* (90). L'interpretazione non si discosta da quella che può ormai dirsi tradizionale.

Teofilatto, in *Enarrat. in Evang. Mt.* 13, 45 - 46 nel breve commentario ci fa ricavare molti elementi nella sua interpretazione (91): Poichè la margherita nasce dal mare, egli considera il mare come immagine della vita. I mercanti sono coloro che cercano nella vita di trovare e conseguire una certa scienza. La moltitudine delle margherite è posta in relazione con le varie opinioni dei sapienti, che risplendono in varia misura di verità. La preziosa margherita, per eccellenza, è la stessa verità, cioè, Gesù Cristo. Coloro che conoscono Gesù Cristo posseggono tale margherita, quelli che non lo conoscono, non la posseggono, perciò devono dare ogni cosa per acquistarla (92). Si vede bene che Teofilatto è sotto l'influsso di altri interpreti, perciò la sua esposizione appare complicata e contorta. E egli trova modo di riportare la descrizione della natura della margherita per applicarla a Cristo, come già abbiamo veduto in altri scrittori. Come la margherita si compone di due elementi: uno terrestre (*ros*) e l'altro celeste (*fulgor*), così Cristo concepito nella Vergine è costituito di un elemento umano (nasce da Maria) e di un elemento divino (Spirito Santo) (93).

Con l'interpretazione poi che fa del testo di *Mt.* 7, 6 intende Teofilatto i misteri della fede e i discorsi su Dio per

---

(90) Niceta *PG.* 127, 1376 B.

(91) Theophyl. *Enarr. in Mt.* 13, 45 - 46 *PG.* 123, 289 B C.

(92) Theoph. *Enarr. in Mt. PG.* 123, 289 C.

(93) Theoph. *Enarr. in Mt. PG.* 123, 289 C.

le margherite; per i porci invece i fedeli *lutulentam vitam agentes,* i quali disprezzano le dottrine ([94]).

Eutimio Zigabeno nel *Comment. in Mt.* 7, 6, spiegando tale versetto segue l'interpretazione tradizionale con ordine e chiarezza, che è desiderata in Teofilatto: *Sanctum et margaritas vocavit fidei nostrae mysterium: sanctum quidem utpote divinum; margaritas vero, propter pretiosa, quae in eo recondita sunt dogmata* ([95]).

Il Commento a *Mt.* 13, 45 - 46 si differenzia ben poco da quello esposto. Infatti la preziosa margherita significa *sermonem fidei.* L'oggetto delle quattro parabole esposte in questo capitolo (*granum synapis, fermentum, thesaurus, margarita*) è lo stesso, ma mentre nelle due prime si pone in evidenza *incrementum et vis fidei,* nelle altre due *divitiae et excellentia; ditat velut thesaurus, eximia est tanquam margarita pretiosissima* ([96]).

Ma al termine del commento si ha un'altra applicazione: *margarita etiam Dominus appellatus est, qui divinitatis profunditati unitus, et solis piscatoribus suisque discipulis cognitus est* ([97]). Cfr. Isid. Pelusiota ([98]).

In queste parole si ha certamente un accenno alla natura della margherita, alla sua origine marina, per cui è posta in relazione con i discepoli di Cristo che erano pescatori. Un'applicazione superficiale, che sorvola sugli elementi più importanti toccati da ps. Gregorio Taumaturgo da S. Efrem ed altri.

Negli opuscoli ascetici di Callisto e Ignazio Xantopulo si ha una applicazione mistica. La vera vita è quella che si svolge nascosta in Cristo, come insegnò l'Uomo Dio Gesù; tale vita è chiamata preziosa margherita, tesoro nascosto nel campo ([99]).

([94]) Theoph. *Enarr. in Mt. PG.* 123, 212.
([95]) Euthym. Zigab. *Comm. in Mt. PG.* 129, 261.
([96]) Euthym. Zigab. *Comm. in Mt. PG.* 129, 417 C.
([97]) Euthym. Zigab. *Comm. in Mt. PG.* 129, 417.
([98]) Isidorus Pelus. *Ep.* 1, 182 *PG.* 78, 301.
([99]) Callistus *opusc. ascet. c.* 98 *PG.* 147, 808 B.

Jacobus Monachus nell' *Oratio in Ann. Deiparae* c. 7, usa il nome margherita per indicare la maestà di Maria: *O Nazareth Galilaeae, qualem in thesauro tuo recondis margaritam... o tremendum mysterium! O Matrem ineffabilem* [100].

* * *

S. Efrem ha posto la sua attenzione sulla parabola del Vangelo dove si parla della preziosa margherita; e questa pietra preziosa gli ha suggerito varie applicazioni, delle quali alcune di contenuto dottrinale teologico.

Riferiamo alcune accezioni del nome margherita, dilungandoci poi su quanto egli scrive nel trattato *De pretiosa Margarita,* che è un commentario su *Mt.* 13, 45 - 46.

Sopratutto egli si lascia conquistare da questa pietra preziosa la quale *de Christo loquitur narrationes* (*mysticas atque arcanas*) [101]. Se ciò desta maggiormente il suo interesse, non mancano applicazioni particolari dettate dalla nobiltà e splendore della gemma.

Nell'Inno *de nativitate Christi in carne* 7, 14 S. Efrem mette in luce la virtù trasformatrice di Cristo, al cui contatto tutto si nobilita: *Quidquid adhaeret tibi magnum est, et si quis in te proiecerit lapidem, margarita fit* [102].

Inoltre nell'Inno *de Thoma apostolo* [103], nelle strofe 16 - 17, la margherita preziosa è la luce del vangelo che S. Tommaso apostolo ha introdotto nelle Indie. Ed ancora la gemma significa la verginità in genere, come nell'Inno *de Ecclesia et Virginitate* [106], 2, 3, mentre in *EAS.* 2, 11, 430 significa la verginità di Maria: *Margarita mea salva stetit* [105]: ed ancora la Vergine nella sua santità eminente.

---

(100) Iacobus Mon. *in Ann. c.* 7 *PG.* 127, 637.

(101) Ephraem, *de pretiosa Margarita c.* 21. Cfr. Caillau - Guillon, *Collectio selecta SS. Ecclesiae Patrum. Vol.* 37 pp. 186 - 213. Parisiis, 1834.

(102) Ephraem *Hymni et Sermones,* Lamy 2, 507 - 508 Mechliniae 1886.

(103) Ephraem, Lamy, 4, 701 - 702.

(104) Ephraem, Lamy 2, 779.

(105) Ephr. *S. Ephraem Syri opera omnia syriace et latine* (Assemani) 2, 11, 430.

Altrove è il Regno celeste (106), il Verbo divino *quod paucis et perspicue magnam in se continet vim* (107), o il Verbo incarnato, per la eccellenza e le sue ricchezze, che, come la margherita, *parva cum sit magna potest* (108).

Ma oltre queste accezioni, è degno di maggior considerazione il citato trattato in cui S. Efrem contro Marcione (109), i Manichei (110), i Giudei (110) propugna la unità e la realtà di Cristo, Dio e Uomo, e la sua nascita verginale. La difesa, che fa il S. Dottore, ha un aspetto cristologico, un aspetto soteriologico ed un aspetto mariologico, come vedremo nella esposizione.

Gli avversari affermano che Cristo *in figura* è venuto sulla terra (112). Questa asserzione coinvolge, in qualche modo, la negazione delle due nature in Cristo, l'inefficacia della Redenzione, la negazione della maternità e verginità di Maria.

S. Efrem sostiene la sua dottrina dichiarando l'esistenza di due nature in Cristo, perfette, indivisibili ed inconfuse; dichiara la realtà del corpo di Cristo e della sua umanità, arguendola dalle sue azioni; afferma la reale maternità di Maria, come dimostra dal vangelo.

A difesa di questi punti dottrinali, S. Efrem non ricorre soltanto alle fonti della rivelazione ed alla ragione, ma cerca esempi nella natura, che, analogicamente, possano offrire elementi che provino la ragionevolezza del mistero. Ora sulle dilucidazioni che S. Efrem si propone di dare, premette il valore relativo e non apodittico. Infatti: *si incomprehensibilia comprehenderitis, non jam amplius incomprehensibilia essent; et si quae divina sunt, intellexeritis, non amplius erunt divina, sed communia quaedam* (113). Con queste parole egli non pro-

---

(106) Ephraem *de pret. marg. c.* 4 p. 189.
(107) Ephr. *d. pr. m. c.* 4 p. 189.
(108) Ephr. *d. pr. m. c.* 4 p. 188.
(109) Ephr. *d. pr. m. c.* 7 p. 190.
(110) Ephr. *d. pr. m.* c. 7 p. 191.
(111) Ephr. *d. pr. m. c.* 33 - 34 p. 211 - 212.
(112) Ephr. *d. pr. m. c.* 6 p. 190.
(113) Ephr. *d. pr. m. c.* 7 p. 191 - 192.

fessa scetticismo nella cognizione delle cose divine, ma determina il giusto valore dell'analogia. Così egli si inoltra nella considerazione della gemma preziosa, della margherita, della quale descrive l'origine e le qualità, che gioveranno all'esposizione del suo pensiero teologico.

La difficoltà [114] mossa dai Marcioniti e dai Manichei ha origine dalla fede nella nascita verginale di Gesù, il quale, conseguentemente, fu uomo in *figura* e non in *ipostasi: figuram solam hominis assumpsit* [115]. La dottrina professata dai cattolici afferma:

a) due nature in Cristo distinte, perfette, reali, indivisibili [116];

b) la perfetta realtà della umanità di Cristo [117];

c) la generazione dalla Vergine *sine coniunctione* [118].

A dichiarare queste verità soccorre la margherita: *Ecce margarita nobis proponitur* [119].

Nella margherita abbiamo due elementi che confluiscono alla sua formazione (*aqua et fulgur*) [120];

La margherita è una realtà e non un'apparenza *non figuram dumtaxat dictus lapis habet sed etiam substantiam* [121];

Eam (*Margaritam*) *non concharum coniunctio format* [122].

La discesa dello Spirito Santo in Maria dimostra la dualità di natura in Cristo, che non fu generato da Maria, in quanto Dio, perchè il Figlio *ex Patre ab aeterno genitus est et ex Maria in tempore natus.* Ed ecco come è dichiarata la perfetta

---

(114) Ephr. *d. pr. m. c.* 7 p. 191.
(115) Ephr. *d. pr. m. c.* 16 p. 198; *c.* 8 p. 192; cfr. 13 p. 196.
(116) Ephr. *d. pr. m. c.* 8 p. 192; *c.* 18 p. 200.
(117) Ephr. *d. pr. m.* c. 11 - 12 p. 194 - 196.
(118) Ephr. *d. pr. m. c.* 9 p. 193 - 194.
(119) Ephr. *d. pr. m. c.* 7 p. 191.
(120) Ephr. *d. pr. m. c.* 16 p. 198; *c.* 18 p. 200.
(121) Ephr. *d. pr. m. c.* 8 p. 192.
(122) Ephr. *d. pr. m. c.* 8 p. 192; *c.* 9 p. 193.

umanità e la perfetta divinità, unite in Cristo, nato da Maria: *Homo ex homine, Deus de Deo ex Virgine Christus* (123).

Infatti nella margherita *fulgur et aqua consenserunt in unum* (124), e, poi, volendo esporre l'unione delle due nature, dice: *habes Margaritum, omnium quae dicta sunt, apertissimum explanatorem: nam ignis, deitatem significat; et aqua assumptionem. Non aqua fulgetrum assumpsit, gravis quippe est naturae, et ad sublimissimum ignis locum non prodit: sed fulgur supervolitans coniungitur aquae, et concha turbata utrumque simul junctum concludit. Calorque corporis unitus est rei quae advenit; et firmitas plicaturarum quae committuntur ac coëunt, conservat ac retinet, ne diffluat humor, qui intus laborat. Natura vero per coniunctionem, auget quod inclusum tenebat: progressuque temporis aqua et ignis in margaritam resolvuntur* (125).

La stessa immagine si vede nella narrazione evangelica sulla discesa dello Spirito Santo: *Et Virtus, inquit, Altissimi obumbrabit tibi,* viene così spiegato: *Fulgetrum tuae insidet naturae: quia quod nascetur ex te sanctum, erit Filius Dei. Non dixit, quod genitum fuerit, iterum gignetur. Neque dixit, quod nascetur ex virtute, vel Spiritu Sancto: sed ex te: ut virginis naturam ostenderet Deitati ministrantem; assumptionemque in ipsa, et ex ipsa, Deo Verbo coniunctam* (126).

Ed ancora nello stesso testo: *Duarum naturarum est particeps hic lapis pretiosus ut ostendat Christum, cum Verbum sit Dei, ex Maria Virgine natum, non unicam particularem habuisse naturam* (127).

La margherita è immagine delle due nature che sono unite in Cristo, ed anche della realtà della natura umana, sì che *non figuram dumtaxat dictus lapis habet sed etiam substantiam; ita quoque Filius Dei in hypostasi est natus et non in*

---

(123) Ephr. *d. pr. m. c.* 8 p. 192.
(124) Ephr. *d. pr. m. c.* 16 p. 198.
(125) Ephr. *d. pr. m. c.* 17 p. 199.
(126) Ephr. *d. pr. m. c.* 17 p. 199.
(127) Ephr. *d. pr. m. c.* 8 p. 192.

figura [128]. Ed infatti *non solum concipitur Margarita; verum etiam dum accrescit, perdurat; atque etiam extra cochleam suam potest hypostasim ostendere. Margarita, lapis ex carne genitus: quoniam ex conchiliis prodit. Quis ergo non credat etiam Deum ex corpore hominem esse generatum?* [129] Per la realtà [130] del corpo di Cristo vedi ancora c. 11 - 13.

La ragione soteriologica per cui non *in figura apparuit Christus* appare dal fatto che l'uomo non avrebbe potuto essere salvato se non per mezzo della carne, che traesse la sua origine da Adamo. La solidarietà di Cristo con l'uomo costituisce quel vincolo necessario, per cui i meriti del Redentore possono applicarsi all'uomo [131]. *Naturam domini terrae, assumpsit naturae Dominus; ut dominium Adamo firmaret, quod per errorem amiserat* [132]. Con la restaurazione l'uomo riacquista nel creato la sua nobiltà perduta nella seduzione del demonio.

Infine varie sono le relazioni messe in evidenza fra la Margherita e la Vergine: la Vergine concepisce per virtù divina, concepisce senza dolore e senza violare le vie generative [133], come pure partorisce senza violare i sigilli della verginità [134]: *Illam (Margaritam) non concharum coniunctio format, sed fulguris et aquae commixtio. Sic et Christus in Virgine conceptus est..., dum Spiritus Sanctus ex eius massa assumptionem Deo constituit, formavitque... Non affligitur dolore ostreum, dum Margaritam concipit; sed solum aliquid accessisse sentit* [135]... La descrizione della concezione della margherita chiarisce la concezione verginale della Vergine: *Cochleae ostendant atque declarent, non per foemineum membrum concepisse Virginem: nam illae explicatis duabus commissuris, non carneam constitutionem praebent; sed divisim solutum habentes*

(128) EPHR. *d. pr. m. c.* 8 p. 192.
(129) EPHR. *d. pr. m. c.* 9 p. 193.
(130) EPHR. *d. pr. m. c.* 11 - 13 p. 194 - 197.
(131) EPHR. *d. pr. m. c.* 23 - 24 p. 203 - 205.
(132) EPHR. *d. pr. m. c.* 26 p. 207.
(133) EPHR. *d. pr. m. c.* 9 p. 193; *c.* 10 p. 194; *c.* 12 - 13 p. 195 - 197.
(134) EPHR. *d. pr. m. c.* 12 - 14 p. 195 - 197.
(135) EPHR. *d. pr. m. c.* 9 p. 192 cfr. *c.* 14, p. 197.

corpus, repente fulgetro replentur. Ita quoque beatissima Virgo, Deum Verbum totum suscepit corpore, simplicitateque naturae, et non curioso et retundanti motu, deitate impleta est; intellexitque ex constitutione humana, se assumptionem suscepisse. Cognoscebat conceptionem; at viri congressum et consuetudinem ignorabat ([136]). Per questo ultimo concetto vedi il commento al Sarugense e la relativa spiegazione ([137]).

Per ultimo troviamo anche un'immagine del parto indoloro di Maria nella Margherita: *Margarita erat, qui generabatur: ideoque lapsus est, et absque labore atque dolore natus* ([138]).

Possiamo in breve ricapitolare il pensiero di S. Efrem nei suoi elementi essenziali. La redenzione esige un riparatore divino congiunto con l'umanità in unica persona, nella quale siano integre l'umanità e la divinità. Gli eretici, errando circa la cristologia, non soltanto fanno una confusione delle due nature, ma talvolta svalutano l'intervento soprannaturale nella nascita di Cristo, se non lo negano affatto, come fanno i Giudei. Se non a dimostrare, ma almeno per dichiarare tali misteri. S. Efrem ricorre ad analogie che gli offre la margherita che risulta di due elementi (terrestre e celeste) in una unità perfetta e reale, che avendo origine senza congiunzione è anche immagine della verginità di Maria, che senza dolore concepì e partorì.

* * *

Due luoghi di Tertulliano, che hanno riferimento alla margherita, non presentano importanza particolare. Nel libro *ad uxorem* 2, 5 con allusione a *Mt.* 7, 6 commenta: *Margaritae vestrae sunt quotidianae conversationis insignia* ([139]) con relazione molto vaga alla condotta giornaliera dei cristiani.

([136]) Ephr. *d. pr. m. c.* 20 p. 201.
([137]) Cf. Iac. Sarug. *Hom.* 6, 9 (Vona).
([138]) Ephr. *d. pr. m. c.* 12, p. 196.
([139]) Tert. *ad uxor.* 2, 5 *PL.* 1, 1296.

Nella *Praescriptio,* 41 si ha una nuova allusione a *Mt.* 7, 6 e parla della vanità della *conversationis haereticae* e del disordine che in essa regna. *Imprimis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est; pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant; etiam ethnici si supervenerint, sanctum canibus, et porcis margaritas, licet non veras, jactabunt* (140). Se il *sanctum,* probabilmente, qui indica la Eucaristia (141), le margherite devono intendersi delle dottrine predicate dagli eretici, e perciò son chiamate non vere.

Nel libro *ad Martyr.,* 4 la margherita indica un oggetto o una qualità nobile ed eccellente senza paragone (142) e perciò vien riferito un detto comune con valore di proverbio: *Si tanti vitrum, quanti margaritum?* La stessa espressione si incontra più volte in S. Girolamo. Cfr. *Ad Laetam* (143), *ad Demetriadem* (144), *ad Salvinam* (145).

S. Ilario nel *Comm. in Mt.* 7, 6, spiegando l'effato evangelico: *Nolite dare sanctum canibus, neque miseritis margaritas vestras ante porcos,* scrive: *Praeceptis et promissis dei nihil pretiosius sanctiusque est, quae sanctificatis nobis immortalitatis thesaurum largiuntur* (146). Praticamente S. Ilario non fa una distinzione fra *sanctum* e *margaritas,* ma soltanto fra coloro ai quali viene offerto quanto in essi è significato.

E' manifesto l'influsso esercitato da S. Ilario in S. Girolamo, il quale nel suo commentario a *Mt.* 13, 45 - 46 fa una contaminazione di quello che è detto da Ilario in *Mt.* 7, 6.

Nella spiegazione della parabola *Mt.* 13, 45 - 46 S. Ilario ha, senza dubbio, dinanzi agli occhi il commentario di Origene, ed intende nella margherita la conoscenza di Cristo attraverso le Sacre Scritture, con l'abbandono del legalismo giudaico.

---

(140) TERT. *de Praeser.* 41 *PL.* 2, 56.
(141) TERT. *de Spect.* 25 *PL.* 1, 657.
(142) TERT. *ad Mart.* 4 *PL.* 1, 626.
(143) HIERON. *ad Laetam Ep.* 107, 8 *PL.* 22, 874.
(144) HIERON. *ad Demetriadem Ep.* 130, 6 *PL.* 22, 1111.
(145) HIERON. *ad Salvinam Ep.* 79, 7 *PL.* 22, 730.
(146) HILAR. *in Mt.* 7, 6 *PL.* 9, 951.

Poichè S. Ilario congiunge strettamente la parabola del tesoro e quella della margherita: *et de margarita par ratio est* (147), si può anche intendere la gemma *Christus in carne,* manifestato dalla predicazione evangelica, in modo gratuito e generale, ma posseduto con la rinunzia alle cose del mondo.

Nel trattato *de Filii divinitate et consubstantialitate c.* 7, Febadio si serve del nome margherita, quale appellativo del Verbo, per indicarne l'eccellenza e la dignità, senza peraltro fare altre considerazioni di indole teologica. *Quae Ratio multis nominibus appellatur: modo Verbum, modo Virtus, modo Sapientia... modo Margarita appellatur, ut nihil illa pretiosius habeatur* (148).

S. Agostino nelle *Quaestiones septemdecim in Mt,* ci offre un commento che sarà letteralmente saccheggiato dagli imitatori posteriori che spesso lo trascrivono, citandone o no la fonte. La preziosa margherita ha una molteplice accezione secondo che si consideri l'aspetto sociale ed allora significa *unum* (*cum quo utiliter homo*) *prae omnibus sine peccato, mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum;* se si considera l'aspetto morale significa i precetti del decalogo e particolarmente la carità in cui si compendia tutta la Legge; se si considera un aspetto teologico più profondo è il Verbo di Dio *per quem facta sunt omnia,* ed in cui tutti i sensi si comprendono. Egli è *lucidum candore veritatis, et solidum firmitate aeternitatis, et undique sui simile pulchritudine divinitatis, qui Deus, penetrata carnis testudine, intelligendus est* (149).

S. Agostino ci da una esposizione compendiosa e tutta personale, ma le sue parole non si comprendono facilmente, se non si pone nella luce di quegli interpreti che hanno lumeggiato la parabola, insistendo sulla natura e sulle qualità della pietra preziosa, che hanno potuto suggerire speculazioni teologiche.

---

(147) HILAR. *in Mt.* 13, 45 - 46 *PL.* 9, 995.
(148) PHEBAD. *de Fil. divin. c.* 7 *PL.* 20, 42 - 43.
(149) AUGUST. *Quaestiones in Mt., q.* 13 *PL.* 35, 1371.

Il prezzo di conquista della margherita è l'uomo stesso [150]. Questo pensiero, con una sfumatura diversa è espresso anche da Simone il giovane nel *Liber divinorum amorum c.* 17.

San Girolamo più volte ha occasione di servirsi del nome della gemma preziosa, anche se nei singoli testi non sempre si riferisca a testi biblici. Talvolta essa gli serve per esprimere i ricercati ornamenti che solleticano la vanità femminile, come nell'*Ep. ad Rusticum,* dove, mettendo in evidenza i grandi disagi che affrontano i *negotiatores saeculi,* accenna al luogo *ubi nascitur carbunculus, et smaragdus; et margarita candentia, et uniones quibus nobilium feminarum ardet ambitio* [151]. Altrove l'immagine serve a dichiarare con delicatezza la eccellenza di una vita casta e santa che deve condursi nello stato vedovile. Di qui il decoro e pudore dovuti alla memoria del defunto ed al re celeste. *Pallor et sordes gemmae tuae sint... Audi quid ex persona viduae* (*Didonis*) *continentis ethnicus poëta decantet:*

Ille meos, primus qui me sibi iunxit, amores
abstulit: ille habeat secum, servetque sepulcro [152].

Si tanti vilissimum vitrum, quantum pretiosissimum margaritum? Si communi lege naturae damnant omnes Gentilis vidua voluptates, quid expectandum est a vidua Christiana, quae pudicitiam suam non solum ei debet, qui defunctus est, sed et ei, cum quo regnatura est? [153].

Questa interpretazione della *margarita* ci porta ad una altra applicazione, che è comune nella letteratura cristiana antica sia nell'oriente che nell'occidente. Lo splendore della gemma, le sue qualità rare, la sua delicatezza e la sua purezza inducono gli scrittori a riferirsi ad essa per esaltare il pregio e la nobiltà della verginità.

---

(150) August. *Quaest. in Mt. q.* 13 *PL.* 35, 1372.
(151) Hieron. *ad Rusticum Ep.* 125, 3 *PL.* 22, 1074.
(152) Virgil. *Aen.* 4, 28 - 29.
(153) Hieron. *ad Salvinam Ep.* 79, 7 *PL.* 22, 730.

Nell'*Ep. ad Eustochium* è dimostrata la superiorità della verginità rispetto al matrimonio: *Laudo nuptias, laudo coniugium, sed quia mihi virgines generant: lego de spinis rosam, de terra aurum, de concha margaritam* ([154]).

Nell'*Ep. ad Laetam* ([155]) dando consigli alla matrona per l'educazione della figlia Paola l'esorta ad una moderata astinenza; e se ciò osservano i Giudei, i Bracmani e i Gimnosofisti, *cur virgo Christi non faciat in toto? Si tanti vitrum, quare non maioris sit pretii margaritum?* Lo stesso proverbio viene riferito ancora una volta nell'*Ep. ad Demetriadem* ([156]).

La nobiltà e la virtù di Pammachio non può essere occultata ed offuscata dalla modestia della sua condotta, poichè *lucet margaritum in sordibus, et fulgor gemmae pretiosissimae, etiam in luto radiat* ([157]).

In questi casi vediamo che S. Girolamo, incidentalmente, si serve del termine margherita per esprimere un concetto di eleganza, preziosità, distinzione; ma più accuratamente se ne serve quando vuole esprimere un significato biblico o religioso. Un piccolo accenno se ne ha nell'*Ep. ad Eustochium*: *Margarita quippe est sermo dei, et ex omni parte forari potest* ([158]), dove è accennata una interpretazione, che trova maggior sviluppo nei testi evangelici e dell'Apocalisse.

Nel *Comm. in Mt.* 7, 6 la margherita è il vangelo: *Non convenit igitur istius modi hominibus* (*canes* e *porci*) *cito evangelicum credere margaritum* ([159]). Come si vede, non ci discostiamo dal pensiero che abbiamo veduto espresso da Clemente Alessandrino.

Nel *Comm. in Mt.* 13, 45 - 46, si ha una trattazione più ampia della parabola. In questo testo, come in quello precedente S. Girolamo mostra dei nessi con il commentario di

---

([154]) HIERON. *ad Eustochium Ep.* 22, 20 *PL.* 22, 406 - 407.
([155]) HIERON. *ad Laetam Ep.* 107, 8 *PL.* 22, 874.
([156]) HIERON. *ad Demetriadem Ep.* 130, 6 *PL.* 22, 1111.
([157]) HIERON. *ad Pammachium Ep.* 66, 7 *PL.* 22, 642.
([158]) HIERON. *ad Eustochium Ep.* 22, 8 *PL.* 22, 399.
([159]) HIERON. *Comm. in Mt.* 7, 6 *PL.* 26, 47.

S. Ilario. Così, ad esempio, in ambedue gli scrittori si afferma la stretta somiglianza che vi è fra le due parabole, osservazione che viene spesso ripetuta nei commentari medievali.

In quanto alle margherite, S. Girolamo distingue *Bonae margaritae* che sono *Lex et Prophetae et notitia Veteris Testamenti,* e *Pretiosissimum margaritum,* che si identifica con *scientia Salvatoris, et sacramentum passionis illius, et resurrectionis arcanum* ([160]). Questo testo sarà ampiamente utilizzato da scrittori medievali, non ostante le varie sfumature che si cerca di introdurre. Tanto Girolamo che Agostino hanno esercitato largo influsso nei commentatori posteriori, sì che il loro pensiero diventa comune.

S. Paolino scrive a S. Amando, che egli esalta con tratti delicati e gentili, lodando la dolcezza, l'unzione e la santità, che spirava dal breve discorso, che Paolino ha udito. Nella brevità non riscontra un difetto, bensì un pregio; a tal proposito egli ricorre alla immagine della margherita, che ha in sè piccolezza e preziosità; tale immagine è suggerita dalla parabola evangelica. (Un altro accenno alla parabola si ha in *Epist.* ([161]) 34, 2).

Nec ideo Margarita vilis est, quia exigua; sed ideo magis pretiosa, quia et in exiguo modo magnum pretium habet, ita ut, sicut Evangelica quoque testatur autoritas, profligatis etiam comparanda patrimoniis appetatur ([162]).

Come si vede, in questo caso, non si fa l'esegesi del testo evangelico, nè si fa l'interpretazione della gemma preziosa, mentre viene ricordata per i suoi caratteri, che indicano nobiltà, preziosità, distinzione, pur nella sua piccolezza. Analogamente in S. Amando si esalta *parcimonia sermonis et plenitudo sensus* ([163]).

In un altro testo si serve del nome margherita ispirandosi all'uso che se ne fa per le sue preziose qualità. Infatti nell'*Epist.*

(160) HIERON. *Comm. in Mt.* 13, 45 - 46 *PL.* 26, 94 - 95.

(161) PAULIN, *Ep.* 34, 2 *PL.* 61, 345.

(162) PAULIN. *Ep.* 36, 1 *PL.* 61, 351.

(163) PAULIN. *Ep.* 36, 2 *PL.* 61, 351.

18, 10 indirizzata Vittricio di Rouen, dopo aver espressa la sua felicità per averlo conosciuto, ed il cordoglio di dover essere lontano da lui e di non poterlo vedere martire vivente, si raccomanda a lui perchè voglia ricordarsi quando sarà giunto alla gloria eterna. La morte del Vescovo sarà un'apoteosi, poichè i meriti e le virtù ne hanno fatto una gemma preziosa che sarà incastonata nel diadema del Re eterno: *Memineris, quaeso te, nostri in illa die, quem... manus afferent angelorum; teque ipsum ut argentum igne examinatum et aurum in fornace saeculi huius probatum, ipse summus auri sui argentique purgator accipiet, et ut pretiosam diademati suo margaritam Rex aeternus aptabit* (164). Vedremo ancora in altri scrittori l'uso della margherita interpretata per le virtù di un individuo.

Un tacito accenno a *Mt.* 7, 6 si ritrova nel *Peristephanon* 10, 648 di Prudenzio che si riallaccia ad una interpretazione ormai comune, vedendo significati nella margherita i misteri della fede.

Dixisse pauca sit satis de mysticis
nostrae salutis, deque processu spei.
Jam jam silebo: margarita spargere
Christi vetamur inter immundos sues,
lutulenta sanctum ne terant animalia (165).

In *Psychom.* 873 è ricordato *margaritum ingens*, ma soltanto in senso proprio di pietra preziosa (166).

S. Gregorio Magno si occupa della preziosa margherita nell'omelia *de natali s. Agnetis* (167). S. Matteo offre il testo

---

(164) PAULIN, *Ep.* 18, 10 *PL.* 61, 242 - 243. Un altro grazioso testo si legge nell'Epistola a Pammachio: « Beata, (Paulina), cui tam numerosa apud Christum suffragia sunt; et cuius caput tam multiplex ambit illustrium corona gemmarum, nec alienis intexta floribus sed domestica corusca luminibus. Vere illa pretiosa Domino anima, quae de tribus pretium margaritis capit. Est enim coniux fidei, soror virginitatis, filia perfectionis; cui Paula mater, soror Eustochium, tu maritus ». PAULIN. *Ep.* 13, 28 *PL.* 61, 223.

(165) PRUDENT. *Peristeph.* 10, 646 - 650 *PL.* 60, 416.

(166) PRUDENT. *Psychom. v.* 873 *PL.* 60, 80.

(167) GREG. M. *Hom.* 11, 2 *PL.* 76, 1115.

evangelico che sarà letto nel *de Communi virginum* e che sarà commentato nelle feste delle Vergini.

Nella margherita S. Gregorio trova la *coelestis vitae dulcedo,* la cui cognizione fa in maniera che *ea quae in terris amaverat libenter* (*negotiator*) *derelinquit* ed al suo confronto *vilescunt omnia,* poichè sola *pretiosae margaritae claritas fulget in mente.* Con questa interpretazione, che avrà risonanza in seguito, ci discostiamo dalla interpretazione comune a Clemente Alessandrino, ad Origene, a S. Ilario e a S. Girolamo per passare ad una spiegazione accolta dai mistici monaci medievali.

Nel *de ortu et obitu Patrum,* 41, dove si legge la biografia di S. Andrea e si accenna al suo martirio per mezzo della croce, si riferiscono le parole che la leggenda pone sulle labbra dell'apostolo, appena questi vede lo strumento della sua passione: *O bona crux, o praeclara, o crux sancta, o sanguine Christi, velut margarita, ornata, o tamdiu quaesita, et desiderata, suscipe me, rogo, et redde me magistro meo Christo* (168).

La croce risplende al martire della gloria del Salvatore, che morì su di essa, e le gocce di sangue da cui fu irrorata l'abbelliscono di un fulgido ornamento come gemme preziose. E' la prima volta che la margherita viene usata a significare il prezioso sangue di Cristo, ornamento della croce.

Nella *Expositio* di Beda vediamo che è imitato il commentario di S. Girolamo non solo nei pensieri, ma spesso anche nelle parole proponendo l'esegesi di *Mt.* 7, 6. La margherita infatti è la verità evangelica che non conviene comunicare agli infedeli, agli eretici ed ai peccatori, ai quali *non convenit... evangelicam pandere margaritam* (169). Qui in Beda sono aumentate le classi di coloro, che son denominati col nome di *porci,* mentre in S. Girolamo sono indicati quelli che *nondum Evangelio crediderunt,* e, perciò, si comprende più facilmente perchè non convenga *cito Evangelicum credere margaritum* (170).

(168) *de ortu etc.* 41 *PL.* 83, 1288.
(169) Beda *Expos. in Mt.* 7, 6 *PL.* 92. 36.
(170) Hieron. *Comm. in Mt.* 7, 6 *PL.* 26, 47.

Invece Beda si discosta da S. Girolamo nella spiegazione di *Mt.* 13, 45 - 46. La preziosa margherita è la vita celeste al cui confronto tutto diventa vile. E' l'applicazione di S. Girolamo, ma in un altro senso. Se si vuole riferire la margherita ad un significato morale, in essa è significato Cristo, senza colpa e di tutti il migliore; se si ha riguardo ai precetti della legge, eccelle la carità, e, fra tutti i libri, il Vangelo; *si intellectum quaeris,* cioè una penetrazione più profonda e comprensiva, è sempre Cristo che fra tutti eccelle: *in principio erat Verbum.* Con il Verbo tutto si comprende (171). Beda ripete S. Agostino.

Con il Venerabile Beda, pur non essendo trascurata la spiegazione degli scrittori più antichi, si incomincia a dare alla margherita un significato più vario e più generale e più adatto alla vita ascetica, per cui, forse, si perde, l'efficacia delle antiche interpretazioni.

Notiamo infine l'interpretazione che vien data al testo dell'*Apocalissi: Et duodecim portae duodecim margaritae sunt per singulas.* Le dodici margherite sono i dodici apostoli, che son chiamati margherite perchè *Omnibus gloria capitis refertur ad corpus... sic et ipse cum sit margarita singularis, quam negotiator sapiens, venditis omnibus emat, suos nihilominus margaritarum fulgori comparat* (172). Allo stesso modo i santi sono *lumen mundi* perchè partecipi della luce di colui che *illuminat omnem hominem* (173).

Il monaco di Corbie, Cristiano Drutmaro, nella *Expositio in Mt.* commenta 7, 6 e 13, 45 - 46. Nel primo testo è evidente la derivazione da S. Girolamo, sia pure con una propria elaborazione, ed interpreta le margherite per *Verbum Evangelii. Quia autem margaritae divina eloquia vocentur et in hoc Evangelio et in multis locis exempla perplura sunt ut illud de negotiatore quaerenti bonas margaritas. Margaritum enim, est Verbum Dei, et ex omni parte perforari potest* (174). Il nome

(171) BEDA *Expos. in Mt.* 13, 45 *PL.* 92, 69: cfr. AUGUST. *Quaest. in Mt. PL.* 35, 1371.

(172) BEDA *Explan. in Apoc*: *PL.* 93, 203.

(173) BEDA *Explan. in Apoc. PL.* 93, 203.

(174) DRUTHM. *Expos. in Mt.* 7, 6 *c.* 10 *PL.* 106, 1320.

margaritum e l'idea espressa certamente dipendono da S. Girolamo ([175]).

Nel commentare ([176]) *Mt.* 13, 45 - 46 si ritorna all'interpretazione della margherita nel cui sustrato vi è sempre Girolamo ([177]). Buone margherite sono la penetrazione della legge e dei profeti, che porta alla conoscenza della margherita preziosa, al possesso dell'*optimam margaritam Dominum Christum*. Mentre in S. Girolamo, portando l'esempio dell'Apostolo Paolo, che *omnia legis prophetarumque mysteria et observationes pristinas, in quibus inculpate vixerat, quasi purgamenta contemnit et quisquilias, ut Christum lucrifaciat,* qui invece è detto che *omnes voluptates huius saeculi contemnant* (*Christiani negotiatores*) *ut Christum lucrifaciant.* Portando poi esempi di buoni *negotiatores,* trova che l'eunuco etiopico cerca in Isaia le margherite, e *Philippus... ostendit ipsam margaritam.* Così pure *negotiatores* furono Nicodemo, Giuseppe e gli apostoli.

Rabano Mauro, pur facendo quasi un centone di commentari, mostra una certa individualità, da offrire penetrazione nella spiegazione dei testi biblici e non solo un diligente lettore di commentari altrui.

A *Mt.* 7, 6, prima di riferire le citazioni di S. Girolamo e di S. Agostino, dà la sua spiegazione del testo, che mostra una certa indipendenza. Egli così definisce il significato delle margherite: *Margaritae autem, quaecumquae spiritualia sacramenta existimanda sunt* ([178]). E, facendo allusione alla natura della margherita, continuando, spiega: *Et quia in abdito latent, tamquam de profundo eruuntur, et allegoriarum tegumentis, quasi aptis conchis, inveniuntur* ([179]). Ciò che vien detto delle margherite bisogna naturalmente applicarlo ai sacri misteri.

A commento di *Mt.* 13, 45 - 46 non fa che riportare l'esposizione di S. Gregorio Magno e di S. Girolamo; ma tra le due

---

([175]) Hieron. *Comm. in Mt.* 7, 6 *PL.* 26, 47.
([176]) Druthm. *Expos. in Mt.* 13, 45 *c.* 35 *PL.* 106, 1376.
([177]) Hieron. *Comm. in Mt.* 13, 45 *PL.* 26, 95.
([178]) Rabanus M. *Comm. in Mt.* 7, 6 *PL.* 107, 842 B.
([179]) Rabanus M. *Comm. in Mt.* 7, 6 *PL.* 107, 842 B.

citazioni vi sono delle considerazioni che riecheggiano l'interpretazione di Beda, che trascrive S. Agostino: se per margherite devono intendersi gli uomini, la margherita preziosa è Gesù Cristo, senza peccato, mediatore fra Dio e gli uomini; se si devono intendere i precetti, essa è la carità verso il prossimo; ed infine se si intendono i *boni intellectus,* allora è il *Verbum Dei* in cui tutto è contenuto: *In principio Verbum, et Verbum apud Deum, et Verbum Deum lucidum candore veritatis, et solidum firmitate aeternitatis, qui Deus penetrata carnis testudine intelligendus est* (180)... Come è evidente Rabano Mauro riecheggia il Venerabile Beda (181) che ha trovato un abile commentatore in S. Agostino (182).

Aimone, al termine del commento sulla parabola del tesoro nascosto nel campo, preannuncia la parabola successiva con queste parole: *Ad accendendum autem mentem in amorem coelestis desiderii, alia similitudo datur* (183), con le quali parole mostra di essere sotto l'influsso di S. Gregorio Magno.

Nella parabola poi determina ulteriormente il significato della preziosa margherita, che *dulcedo vel claritas aeternae patriae intelligitur, quae pretiosior est cunctis pretiosis rebus, et suavior omnibus delectationibus* (184). Ma questa *dulcedo vel claritas aeternae patriae* oltre essere la margherita preziosa che Zaccheo *comparare studuit* ed anche la vedova *duobus aeris minutis, in gazophylacio jactatis comparavit* (185), si identifica, in concreto, con Cristo, giacchè, mentre dice *ab amore coelestis patriae nulla mundi blandimenta retineant* (186), riporta il testo di S. Paolo (187) in cui l'apostolo afferma che nulla potrà separarlo dalla carità di Cristo; Cristo è la bella margherita che la

(180) RABANUS M. *Comm. in Mt.* 13, 45 *PL.* 107, 953.
(181) Cfr. BEDA *Expos. in Mt. PL.* R2, 69.
(182) AUGUSTIN. *Quaestion. in Mt. PL.* 35, 1371.
(183) HAYMO, *Homil. de Virginibus PL.* 118, 791 D.
(184) HAYMO, *Homil. de Virgin. PL.* 118, 791 - 792.
(185) HAYMO, *Homil. de Virgin. PL.* 118, 792 D.
(186) HAYMO, *Homil. de Virgin. PL.* 118, 792 B.
(187) *Rom.* 8, 35.

Vergine *multis divitiis datis comparavit,* rinunciando ad un regno terreno per regnare *cum Christo in coelo* ([188]).

Anche nel testo dell'Apocalisse nella margherita è identificato Cristo, che è detto *margarita margaritarum,* come è detto *fundamentum fundamentorum,* poichè su di lui sono fondati gli apostoli. Si ha così una imitazione della esegesi già veduta, secondo la quale la gloria del capo ridonda sulle membra ([189]).

Al cap. 17, 4 dell'Apocalisse, nelle margherite sono figurate le virtù: *significantur sanctorum virtutes, id est fides, spes charitas, humilitas mansuetudo et caetera huiusmodi, quibus ornantur fideles.* Tali ornamenti sono propri della Chiesa ([190]).

Pascasio Radberto, nell'*Expositio in Mt.* 7, 6, si dilunga molto nella spiegazione del *logion* e nell'esemplificazione, dipendendo, nell'esegesi, dai commentatori più antichi, sì che non riscontriamo alcuna novità nel presente testo in cui per le margherite si intendono *mystica eloquiorum documenta ad tempus reticenda,* od anche *eloquia Dei pretiosissima,* che devono comunicarsi con molta cautela per avere successi e per non subire danni ([192]).

Nella parabola invece di *Mt.* 13, 45 - 46, segue, ora *ad litteram,* ora parafrasando, quanto già esposto da S. Girolamo, sia nel commento generale alla parabola, sia nel determinare il concetto di margherita nel contesto ([193]). Le buone margherite sono le *intelligentiae* delle S. Scritture del Vecchio Testamento, Legge e Profeti, che sono via alla scoperta della margherita preziosa: *pretiosissimum est margaritum, scientia Salvatoris, et sacramentum passionis illius, et resurrectionis arcanum.* Così aveva già scritto S. Girolamo ([194]). *Quia in comparatione Christi*

---

(188) Haymo, *Homil de Virgin. PL.* 118, 793 A.
(189) Haymo, *Expos. in Apoc.* 21, 21 *PL.* 117, 1208.
(190) Haymo *Expos, in Apoc.* 17, 4 *PL.* 117, 1143 - 1144.
(191) Paschasius R. *Expos. in Mt.* 7, 6 *PL.* 120, 317.
(192) Paschas. R. *Expos. in Mt. PL.* 120. 317.
(193) Paschas. R. *Expos. in Mt.* 13; 45 *PL.* 120, 504 - 505.
(194) Hieron. *Comm. in Mt. PL.* 26, 94.

omnis gemma, id est, legis et prophetiae intelligentia sit vilior (195).

Ma in Pascasio troviamo un'altra applicazione, finora ignota agli altri interpreti, nella quale si ravvisa Cristo sotto l'aspetto soteriologico. Nel Vecchio Testamento, nei Patriarchi e nei Profeti, *multi gemmarum speciem afferebant et praeornabant praefigurando Christum futuram ecclesiam.* Ma nelle figure preannunciatrici non si trovava la salute: *nemo in eis inventus est, qui pretium humanae redemptionis in se afferret* (196); l'unica gemma preziosa è Cristo in cui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza (197). Ed a lui si riferisce il testo dell'Apocalisse: *hic est calculus novus, in quo nomen novum est conscriptum, quem nemo novit nisi qui accipit* (198).

In Pascasio Radberto riecheggia l'interpretazione che già aveva dato Origene, e che noi abbiamo sopra riportata, e quella di S. Girolamo.

Anselmo di Laon nelle *Enarrationes in Mt.* 7, 6 riporta l'esegesi divenuta comune senza affaticarsi per darvi una sfumatura personale. Determina le natura della margarita quando scrive: *Margaritae dicuntur lapides inventi in conchis, qui politi pretiosi sunt* (199), e perciò aggiunge: *Similiter allegoriae de concha figurarum sumptae et bene politae pretiosae sunt* (200), e spiega le margherite come *profunda Dei mysteria* (201).

A commento della parabola (202) *Mt.* 13, 45 - 46, non fa che riportare quasi *ad litteram* le considerazioni che si leggono in Rabano Mauro (203): *Quaestio est... et Verbum erat apud*

(195) PASCHAS. R. *Expos. in Mt.* 13, 45 *PL.* 120, 505 B; cfr. HIERON. *Comm. in Mt. PL.* 26, 95

(196) PASCHS. R. *Expos. in Mt.* 13, 45 *PL.* 120, 505 C.

(197) PASCHAS. R. *Expos. in Mt.* 13, 45 *PL.* 120, 505 C.

(198) *Apoc.* 2, 17.

(199) ANSELM. *Enarrat. in Mt.* 7, 6 *PL.* 162, 1314 D.

(200) ANSELM. *Enarrat. in Mt.* 7, 6 *PL.* 162, 1315.

(201) ANSELM. *Enarrat. in Mt.* 7, 6 *PL.* 162, 1314.

(202) ANSELM. *Enarrat. in Mt.* 13, 45 *PL.* 162. 137.

(203) RABANUS M. *Comm. in Mt. PL.* 107, 953 in cui è trascritto quanto dice S. Agostino in *Quaest. in Mt. PL.* 35, 1371.

Deum, e S. Gregorio Magno: *Rursum coeleste... inardescit* [204], e S. Girolamo [205]. Di conseguenza, le applicazioni delle margherite sono le stesse vedute in Rabano Mauro.

S. Brunone di Asti nel *comm. a Mt.* 7, 6 non si discosta dalla interpretazione tradizionale, anzi intende promiscuamente *sanctum et margaritas* per *divina sacramenta* [206]. Tra i *divina sacramenta* intende anche, come Tertulliano, l'Eucarestia [207].

Il testo [208] in cui viene spiegato *Mt.* 13, 45 - 46 è ripetuto *ad litteram* nella *Homilia de natali virginum* [209]. Nei due testi, che si corrispondono, il *negotiator* è la Chiesa, la quale tutto sacrifica *pro amore patriae coelestis, et aeternae felicitatis,* che è la preziosa margherita. Oltre questa interpretazione, che sembra propria di S. Brunone, nell'omelia si dà anche un'altra interpretazione, secondo la quale il *negociator* è il nostro Salvatore, *qui, inventa una pretiosa margarita, per quam Sanctam Ecclesiam non habentem maculam neque rugam intelligimus, omnia quae habuit vendidit; id est seipsum vendi et occidi permisit, et emit eam. Sic enim et apostolus ait: empti enim estis pretio magno: glorificate et portate Deum in corpore vestro. 1 Cor* 6, 20.

Si ha qui un significato soteriologico analogo a quello veduto in Pascasio Radberto [210], presso cui, però, la *pretiosa margarita* è Cristo.

Zaccaria di Besançon nella *Concordia Evangeliorum in unum ex quattuor* [211], spiegando la locuzione proverbiale di *Mt.* 7, 6 dà la spiegazione di S. Giovanni Crisostomo, di S. Girolamo e di S. Agostino [212], che egli cita e, continuando poi, si

---

(204) GREGOR. M. *Hom.* 11, 2 *PL.* 76, 1115.
(205) HIERON. *Comm. in Mt. PL.* 26, 94 - 95.
(206) BRUNO *Comm. in Mt.* 7, 6 *PL.* 165, 126.
(207) BRUNO *Comm. in Mt.* 7, 6 *PL.* 165, 127.
(208) BRUNO *Comm. in Mt.* 13, 45 *PL.* 165, 192.
(209) BRUNO *Hom. de nat. virg. PL.* 165, 857 - 858.
(210) PASCHAS. *Expos. in Mt. PL.* 120, 505 D.
(211) ZACHARIAS *Concordia Evangeliorum PL.* 186, 149.
(212) ZACHARIAS *Concordia Ev. PL.* 186, 149 B C.

serve ampiamente di Rabano Mauro. *Margaritae sunt allegoriae, quae tamquam de profundo trahuntur,* e qui significano il Vangelo ([213]).

Ugualmente per *Mt.* 13, 45 - 46 ([214]) sostanzialmente dipende da Rabano Mauro ([215]) e da S. Girolamo ([216]), dei quali ricapitola le varie interpretazioni.

Infine nel *Libellus de corona Virginis* falsamente attribuita a S. Ildefonso, ma appartenente al sec. XII-XIII, all'inizio si parla dei carismi che ornano la Vergine, che son chiamati margherite. *Gloriosae Virginis imperatoriam majestatem omnium virtutum gloria decoratam, margaritis omnium charismatum adornatam, sapientiae et scientiae fulgore illustratam laudare, benedicere et praedicare docent Scripturae, hortantur creaturae, monent figurae, peneque omnes scientiae theologicae sacrae paginae* ([217]).

Da questo esame, non breve, abbiamo veduto come, in varie maniere, sia stato utilizzato il concetto di gemma preziosa in alcuni scrittori ecclesiastici. Oltre il senso proprio di pietra preziosa, come ornamento muliebre e regale, spesso si ha un senso figurato, suggerito sia da quanto hanno scritto gli antichi naturalisti sull'origine della margherita o sulla sua ubicazione, sia dalla figura, sia dalle dimensioni, sia dalla lucentezza che offre, sia dal valore commerciale, che è elevato in corrispondenza della perfezione della gemma e della sua rarità. Ed infatti ora viene a significare la preziosità di un oggetto, come la croce, nobilitata da Cristo, ora la dignità di sacri personaggi, che si sono distinti per eroismo, come i martiri di Lione, per dottrina sacra, come S. Giovanni Crisostomo, per opere grandiose, come gli Apostoli; ora indica la maestà della Vergine, per i suoi legami con il Figlio di Dio, poichè è l'arca, che racchiude la margherita stessa; ora invece serve ad indicare la

---

([213]) RABANUS M. *Comm. in Mt. PL.* 107, 842.
([214]) ZACHARIAS *Conc. Ev. PL.* 186, 235.
([215]) RABANUS M. *Comm. in Mt. PL.* 107, 953 - 954.
([216]) HIERON. *Comm. in Mt. PL.* 26, 94 - 95.
([217]) *PL.* 96, 285.

eccellenza delle virtù cristiane, e in particolare la verginità e la carità.

Specialmente nel comm. a *Mt.* 7, 6 *e Mt.* 13, 45 - 46 si scoprono vari significati espressi dalla margherita, che indica la dottrina evangelica, i misteri divini ed anche l'Eucaristia. Talvolta l'applicazione acquista un valore strettamente teologico. Allora la margherita, avuto riguardo alla sua forma, è l'immagine della unità e trinità di Dio; considerati i due elementi componenti, indica le due nature in Cristo nell'unità della persona, od anche la perpetua verginità di Maria, congiunta alla divina maternità, oppure le Sacre Scritture divinamente ispirate e guide alla preziosissima margherita, che è il Vangelo o il Verbo, in cui è racchiuso tutto quanto l'anima può desiderare od anche il Sangue ed il Cuore di Cristo. Congiunta con questa è l'altra interpretazione che si concretizza nella dolcezza della vita celeste o nell'intimo abbandono dell'anima in unione mistica con Cristo. Talvolta la margherita significa la Chiesa.

Così, attraverso varie sfumature di pensiero, si rivela lo sforzo, e talora anche la genialità di antichi scrittori ecclesiastici nel proporre, sotto forme simboliche, la bellezza della dottrina cristiana, la sua profondità ed il suo valore, agevolando la catechesi popolare, perchè le menti più semplici possano penetrare, in maniera conveniente e ragionevole, i più alti misteri divini.

Petrus Palazzini

DE MORALITATE EXAMINIS SPERMATIS SEU SEMINIS HUMANI INSTITUENDAE THERAPIAE VEL PERAGENDI PERITALIS EXAMINIS GRATIA

Antequam quaestionem directe adoriamur, opus est quibusdam declarandis generalibus notionibus de iuribus hominis in proprium corpus, de finibus actionum organorum generationis et de intrinseca malitia pollutionis, cum ex his principiis generalibus dependeat recta problematis solutio.

Corpus non est obiectum iurium personae, sed una cum anima, cui substantialiter est coniunctum, est potius subiectum aliorum iurium, quae omnia, radicaliter, nituntur fundamentali iure et officio, quae habet homo, perveniendi ad suum finem per evolutionem et explicationem praesentis vitae. Quapropter potest homo de suis actionibus, non autem de seipso disponere.

Veri nominis dominium in corpus uni Deo competit, cum vita sit Eius simul et donum et collatum munus seu missio eousque adimplendum quo Ipse voluerit. Competit homini solum dominium utile. Hinc non solum suicidium, sed etiam directa suiipsius mutilatio est illicita (1), nisi agatur de chirurgica operatione necessaria ad servandam sive vitam ipsam sive functionem magis necessariam quam illa est qua carere opor-

---

(1) Cfr. A. Lanza - P. Palazzini, *De castitate et luxuria*, Torino - Roma 1952, p. 262 ss.

tebit ex facta operatione. Nulla alia ratio, videlicet neque privati commodi neque socialis utilitatis, potest cohonestare talem chirurgicam operationem (2). Corporis membra pertinent ad integritatem entis viventis, nempe ad integritatem vitae et vitalium functionum: quapropter et ipsa directe cadunt sub dominium Eius, Qui est vitae Dominus, ita ut homini com-

---

(2) Recentissime ipse Summus Pontifex, Pius XII, revocavit conditiones requisitas ad liceitatem mutilationis in Allocutione habita ad conventum XXVI Sodalitatis Italicae de urologia, d. 8 octobris 1953 (AAS 45 [1953] 673-674): « Trois choses conditionnent la licéité morale d'une intervention chirurgicale qui comporte une mutilation anatomique ou fonctionnelle: d'abord que le maintien ou le fonctionnement d'un organe particulier dans l'ensemble de l'organisme provoque en celui-ci un dommage sérieux ou constitue une menace; ensuite que ce dommage ne puisse être évité, ou du moins notablement diminué que par la mutilation en question et que l'efficacité de celle-ci soit bien assurée; finalement, qu'on puisse raisonnablement escompter que l'effet négatif, c'est-à-dire la mutilation et ses conséquences, sera compensé par l'effet positif: suppression du danger pour l'organisme entier, adoucissement des douleurs etc.

La point décisif ici n'est pas que l'organe amputé ou rendu incapable de fonctionner soit malade lui-même; mais que son maintien ou son fonctionnement entraîne directement ou indirectement pour tout le corps une menace sérieuse. Il est très possible que, par son fonctionnement normal, un organe sain exerce sur un organe malade une action nocive de nature à aggraver le male et ses répercussions sur tout le corps. Il peut se faire aussi que l'ablation d'un organe sain et l'arrêt de son fonctionnement normal enlève au mal, au cancer par exemple, son terrain de croissance ou, en tout cas, altère essentiellement ses conditions d'existence. Si l'on ne dispose d'aucun autre moyen, l'intervention chirurgicale sur l'organe sain est permise dans les deux cas.

La conclusion, que Nous venons de tirer, se déduit du droit de disposition que l'homme a reçu du Créateur à l'égard de son propre corps, d'accord avec le principe de totalité, qui vaut ici aussi, et en vertu duquel chaque organe particulier est subordonné à l'ensemble du corps et doit se soumettre à lui en cas de conflit. Par conséquent, celui qui a reçu l'usage de tout l'organisme a le droit de sacrifier un organe particulier, si son maintien ou son fonctionnement cause au tout un tort notable, qu'il est impossible d'éviter autrement.

Puisque vous assurez que, dans le cas proposé, seule l'ablation des glandes séminales permet de combattre le mal, cette ablation ne soulève aucune objection du point de vue moral ».

In eadem Allocutione Summus Pontifex repellit falsam applicationem principii, invocati ad legitimandam tubarum ligationem in muliere ut praecaveatur graviditas, matri periculosa:

« Nous nous voyons cependant amenés à attirer l'attention sur une fausse application du principe expliqué ci-dessus.

Il n'est pas rare, lorsque des complications gynécologiques entraînent une intervention chirurgicale, ou même indépendamment de celle-ci, qu'on extirpe les oviductes sains ou bien qu'on les rende incapables de fonctionner pour prévenir une nouvelle grossesse et les dangers graves qui pourraient peut-être en résulter

petat solus usus eorum [3]. Eo vero quod et membra et eorum functiones, naturaliter subordinantur integritati totius, inde sequitur licere, praecise ob huiusmodi subordinationem, alicuius membri sectionem, si eius ablatio nimirum ad salvandam vitae integritatem evadat necessaria conditio. Sub luce horum principiorum est etiam iudicium ferendum an liceat auferre glandulas sexuales; quae quidem operatio licebit, si sit necessaria ad physicam valetudinem procurandam, nullatenus vero si ex aliis rationibus fiat. Licet ergo curatio per medicum ad expellendum morbum, etiam si sequatur inde sterilitas. Dum e contra sterilizatio ob rationes sic dictas eugenicas vel alias est illicita naturae violatio incunctanter habenda.

Nec ullo modo Respublica potest illam imponere. Sanguinem — modico fluxu — ex homine permittente licet haurire, quandoquidem hoc ipsi non nocet. Contra ac accidit in mutilatione alicuius membri vel organi sani, hic non laeditur integritas corporis, nec hominis minoratur, qua hominis, valor, sed solum sequitur quaedam debilitatio, cui facile occurri potest.

Facultas generativa, cum speciei conservandae sit essentialiter ordinata, non aliter exerceri potest quam in legitimis

---

pour la santé ou même la vie de la mère, dangers dont la cause relève d'autres organes malades, comme les reins, le coeur, les poumons, mais qui s'aggravent en case de grossesse. Pour justifier l'ablation des oviductes on allègue le principe cité tantôt, et l'on dit qu'il est moralement permis d'intervenir sur des organes sains, quand le bien du tout l'exige.

Ici cependant on en appelle à tort à ce principe. Car en ce cas, le péril que court la mère ne provient pas, directement ou indirectement, de la présence ou du fonctionnement normal des oviductes ni de leur influence sur les organes malades, reins, poumons, coeur. Le danger n'apparaît que si l'activité sexuelle libre entraîne une grossesse qui pourrait menacer les organes susdits trop faibles ou malades. Les conditions qui permettraient de disposer d'une partie en faveur du tout en vertu du principe de totalité font défaut. Il n'est donc pas permis moralement d'intervenir sur les oviductes sains » (AAS 45 [1953] 675).

(3) Nonnulli hodie emollire conantur huiusmodi principium, ita ut consentiant mutilationem ad organum quoddam ex uno corpore extrahendum, ut in alio corpore infirmo inseratur. Cfr. I. Pereda, *La mutilation y el trasplante de organos,* estr. da Estudios de Derecho, julio-diciembre 1954, Bilbao 1954, n. 50. Cfr. Pius XII, Allocutio d. 14 sept. 1952 (*Discorsi agli intellettuali,* Roma 1954, p. 329, 334); 8 oct. 1953 (*Ibid.,* p. 383); 14 maii 1956: AAS 48 (1956) 459-467).

relationibus inter coniuges. Pro tanto matrimonium est unicum legale commercium transmittendae humanae vitae. Extra matrimonium, quilibet actus solitarius quo moveatur ad actum ex intentione facultas generativa, est intrinsece illicitus et graviter perversus, neque ulla ratione finis extrinseci, seu finis operantis, esto etiam nobilissimi, valet iustificari. Actus venereus, actuatio nempe organorum genitalium, cuius veluti culmen est eiaculatio seminis, per se et essentialiter a Deo est ordinatus non quidem ad bonum individui, sicut cibus ad nutritionem, sed solum ad bonum speciei humanae propagandae, quod propagationis bonum summi est momenti pro tota societate. Delectatio venerea, actui adiecta, est medium ad obtinendum facilius finem. Actum ergo ponens ita ut haec propagatio, per se et essentialiter impediatur, actu non ad speciei bonum, sed ad privatum individui abutitur. Eligens delectationem veneream in finem suae actionis, posthabita ratione procreationis, agit contra iussum Dei, et quidem in re gravissimi ponderis. Exinde actus ille, in se et natura sua, intrinseca et essentialiter, est malus, et nulla ratione potest fieri licitus ([4]). Haec malitia tam est intrinseca pollutioni, ut absurdum sit fingere eius ab ipsa pollutione separationem. Cum autem non liceat facere malum ut eveniat bonum, nec ipsi optimi fines poterunt umquam licite procurari per usum pollutionis. Nulla quippe necessitas potest licitum reddere id quod est intrinsece malum seu illicitum. Equidem bona fides potest subiectum excusare, at factum cohonestare non potest. Actus solitarius, sicut dictum est, malus est considerandus ex multiplici capite: usurpatio ad finem singularis personae actionis quae ad speciem est ordinata; captatio delectationis venereae, quae ex medio ad actum licitum faciliter ponendum ordinato, assurgit in locum finis operantis; frustranea seminis emissio, cuius exclusiva ratio est bonum humanae speciei; periculum consectariorum, praesertim pro specie, si semel admitteretur liceitas delectationis venereae individualis.

([4]) *S. Theol.* 2-2 q. 153 ad 3.

Quodnam, ex his motivis, est praevalens ratio perversionis actus solitarii? Responsiones moralistarum non conveniunt, sicut dictum est, sed ex variis opinionibus tres visae sunt dignae quae in considerationem veniant.

1) Sunt qui rationem intrinsecam malitiae reponunt in quaesita pro fine delectatione venerea. « Intrinseca malitia », scribit Jorio, « probabilius consistitit in vehementi delectatione valuptatem veneream satiante extra concubitum coniugalem, et quae consequitur seminis effusionem; non vero solum, necnon a fortiori principaliter in voluntaria seminis frustratione » (5). Et addit non posse intelligi, si intrinsecae malitiae praevalens ratio esset seminis frustratio, quo pacto tot elementorum ad generationem aptorum, sive in mare sive in foemina, deperditionem natura producat in pollutionibus nocturnis, menstruationibus etc.

Prümmer etiam clarioribus terminis dicit malitiam consistere formaliter in delectatione et solum materialiter in seminis frustratione (6).

2) Sunt qui ponunt intrinsecam malitiam in frustranea emissione seminis, cuius exclusiva ratio finalis est bonum speciei (7). Ipsi maxima difficultas provenit ab explicanda differentia inter pollutionem virilem et pollutionem mulieris, in qua cum non habeatur frustranea seminis emissio, ultima peccati malitia abesset, nec locus esset distinctioni inter perfectos et imperfectos luxuriae actus. Assumptio, praeterea, ex qua procedunt, exclusiva videlicet seminis destinatio ad fines speciei, non vacat controversiis.

3) Tertia opinio, quae nobis unice vera videtur, invenit intrinsecam rationem malitiae non quidem in usurpata delecta-

---

(5) Th. A. Iorio, *Theologia moralis*, II6, Neapoli 1939, p. 163, n. 268.

(6) D. M. Prümmer, *Manuale Theologiae moralis*, II4-5, Friburgi B. 1928, p. 452, n. 705. Consentit quoque Noldin (*De castitate*, ed. Heinzel, Oeniponte 1946, n. 30, p. 30).

(7) A. Ballerini - D. Palmieri, *Opus theologicum morale*, II, Prati 1899, p. 768-769, n. 1039.

tione (secus liceret causare talem actum in homine sensibus destituto), neque in frustranea seminis emissione, ex allatis rationibus, sed in absoluta deordinatione actus sexualis (qui importat actuationem organorum genitalium et directam eiaculationis causationem) positi extra legitimum usum coniugii, quae deordinatio contradicit essentiali ordini generationis humanae. Natura impressit in ipsa conformatione organorum genitalium et seminis (simul sumpti) et in eorum functione finem exclusivum (idest procuratio prolis), sicut etiam constituit modum exclusivum ad illum attingendum pro bono speciei. Ac pro tanto eorum actuatio ad alios fines contrariatur intentioni naturae et est immoralis ([8]).

Quacunque thesi accepta, est extra quodlibet dubium pollutionem voluntariam esse peccaminosam intrinsece et non posse cohonestari ullo alio fine qui non sit procreatio. Sub hoc respectu negativa responsio S. Congregationis Santi Officii data die 2 augusti 1929: « utrum licita sit masturbatio directe procurata, ut obtineatur sperma, quo contagiosus morbus blenorragia detegatur et, quantum fieri potest, curetur » ([9]) omnes consentientes invenit. Caeterum, principium, quamvis relate ad alios fines, (foecundationis artificialis) recens confirmatum est a Summo Pontifice Pio XII, in sermone habito IV Conventui Internationali Medicorum Catholicorum: « D'autre part, il est superflu d'observer que, l'elément actif ne peut être jamais procuré licitement par des actes contre nature » ([10]). Discrepantiae tamen incipiunt, pro diversitate criteriorum secundum quae iudicium fertur de intrinseca pollutionis malitia, ubi devenitur ad determinationem moralem aliorum mediorum quae forte usi sunt pro investigationibus therapeuticis et peritialibus, cuiusmodi sunt: acceptio in ductu vaginali vel in cervice uterina, si agatur de examinando coniugato; punctio testiculorum, confricatio vesicularum seminalium vel prostatae,

---

([8]) V. VANGHELUWE, *De intrinseca et gravi malitia pollutionis,* in *Coll. Crugenses,* 48 (1951) 111-112.

([9]) AAS 21 (1929) 490.

([10]) AAS 41 (1949) 560.

cateterismus ductuum eiaculationis, lavacrum vesicularum, seminalium, electroeiaculatio, colligere sperma post copulam etc.

Iuvat de nonnullis ex his mediis aliquid sub aspectu medicali breviter videre, ut securius iudicium feratur de liceitate vel illiceitate ipsorum.

A) Agemus, in primis, de methodis directis ad sperma procurandum; quorum potiores sunt:

a) Pollutio voluntaria. Per hunc modum obtinetur sperma bacteriologice purum, proindeque hic modus est satis adhibitus. Sed de illiceitate morali masturbationis iam super vidimus.

b) Pollutio involuntaria. In somno aliquando eiaculatio physiologica locum habet e vesiculis seminalibus; obtineur quoque sperma purum.

c) Punctio epididymorum est absortio ope instrumenti — per clysterem — qua semen ex epidimymis obtinetur. Hic modus praebet plures difficultates: molestia operatoria, quae propter infectionem alias consequentias provocare potest, et insuper sperma ita obtentum continet spermata immatura.

d) Fricationes vesiculares. Plures fricationes seu pressiones fiunt in vesiculis seminalibus, ita ut sperma fluat absque ulla venerea delectatione.

e) Electro-eiaculatio. Hoc modo valde adhibito, si agatur de animalibus, obtinetur sperma, mediante excitatione « faradica ».

B) Potiores inter methodos indirectas enumerantur:

a) Colligere sperma post copulam normaliter peractam. Simul ac coitus finitur — dimidia hora postea plane inefficax est liquidus seminalis — ex parietibus vaginalis aspiratur [11].

De moralitate tamen secundae huius methodi acriter apud auctores disputatur.

---

[11] Cfr. Payen, *Deontologie medicale,* Ka-Wei 1935, p. 375.

b) colligere sperma post copulam interruptam. Liquidus spermaticus hoc in casu est omnino asepticus, si in aliquo exceptorio ad hoc opportune parat. Hic modus, absque dubio, inmoralis censendus est; ipse damnatur Decretis Sancti Officii ac S. Poenitentiariae, quibus onanismus intrinsece malus declaratur ([12]).

c) Methodus *Courty*. In hac methodo ad copulam peragendam adhibetur quaedam membrana (*condom*), quae membrum virile cooperit, ita ut, vir in ea semen deponat; semine eiaculato, medicus ex membrana id accipit. Haec methodus semper immoralis censetur nullumque adest dubium de eius illiceitate, quia profecto agitur de quadam specie onanismi ([12]).

Sed manet quaerendum an liceat, in ordine ad diagnosim medicam, mediante usu involucri perforati, partem seminis in coitu eiaculati retinere ne, deposita in vagina, ascendat in uterum.

Postquam igitur de potioribus methodis, quae sunt in usu ad obtinendum semen in ordine ad diagnosim medicam conficiendam locuti sumus, possumus ostendere quaenam sint methodi absolute damnandae, quaenam e contra methodi, de cuius liceitate vel illiceitate theologi adhunc disputant.

Inter methodos directas damnari debet absolute pollutio voluntaria. Inter methodos indirectas absolute illicitum declarari debet: colligere sperma post copulam interruptam, praecise quia non licet copulam interrumpere, uti methodo Courty, involucro omnino clauso adhibito.

([12]) Recentissime tamen Tiberghien (*L'insemination artificelle,* in *Centre d'études Laënnec,* Paris 1948, p. 104 ss.), professor medicae deontologiae apud Insulensem Studiorum Universitatem, (Lille), coepit praedicare hanc methodum esse licitam, si ordinetur ad foecundationem artificialem. Iuxta doctrinam ab eo expositam, copula, adhibito condom, semper illicita est, si fiat ad vitandam prolem; licita autem, si ad foecundationem possibilem reddendam perficiatur, Contra hanc doctrinam, inter alios, Sobradillo asserit: « nobis videtur hunc modum omnino esse immoralem. In ipsa copula distinguere possumus duo acta omnino differentia: primum est obtentio seminis per onanismum, adhibito praeservativo. Actus iste est immoralis, quia eiacutio vel depositio seminis in condom de se procreationem prolis attingere nequit; alterum est introductio seminis in vaginam. Actus quoque immoralis, quia fit foecundatio extra coniugalem actum. (A. Sobradillo, *La fecundacion artificial,* in *Rev. Esp. Derecho canonico,* (1950) 1032).

Absque controversia e contra admitti potest liceitas colligendi semen in pollutione involuntaria, quae in somno intercesserit, praecise quia res naturaliter accidisse supponitur in casu.

Disputari vero potest de liceitate punctionis epididymorum, fricationum vesicularium, electroeiaculationis (methodi directae); collectionis spermatis post copulam normaliter peractam, collectionis spermatis post copulam .inculpabiliter interruptam, vel post copulam involucro perforato peractam.

Si admittitur cum pluribus malitiam pollutionis formaliter consistere in quaesita delectatione venerea et solum materialiter in frustranea eiaculatione, omnia ista media, in quibus deest orgasmus, vel orgasmus licite assecutus est nec vocetur foecundationis, concludendum esset licere ob causam proportionate gravem, qualis esse potest finis therapiae vel utilitas immo et necessitas peritialis examinis. Si vero admittatur e contrario intrinsecam pollutionis malitiam consistere formaliter in frustratione seminis ablati a sua sede naturali et adhibiti in alium finem, qui non sit speciei propagatio, non modo pollutio, sed quaelibet alia extractio ad alium finem debet pro illicita haberi. Contra quam alteram thesim aliqua exceptio videtur opponi posse. Considerandum est organa generationis (non solum copulationis), etsi ad unicum finem, procreationis nempe, ordinata, et ideo ad unicum finem actum copulativum, et ipsum, ordinatum, esse tamen in individuo et esse sicut sunt alia organa individui, quorum exinde individuum potest et debet curare sanitatem, dummodo hoc non procuret per actus sua ipsorum natura illicitos intrinsece. Hinc sequitur liceitas castrationis et sterilizationis ad finem therapeuticum; iuxta principia generalia de mutilatione. Si testiculorum ablatio, in casu infectionis vel alius similis causae, licita iudicatur, quia similis chirurgicus processus requiritur pro valetudine individui, cur seminis extractio licita non erit habenda, absque organorum genitalium actuatione et citra orgasmum? Guttas aliquas seminis haurire, minus sane est quam totalis testiculorum resectio. Respondent: quia semen unice ad finem speciei

destinatur. Nobis haec assertio non videtur omnino exacta. Solum actus sexualis in suo complexu spectatus, quatenus comprehendit actuationem organorum genitalium et eiaculationem, exclusive ordinatur ad bonum speciei (principaliter quidem ad bonum prolis, secundario, et prima finalitate non exclusa, ad mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae) neque admittere potest aliam licitam destinationem. Semen autem, quod est, si ita dicere possumus, materia remota actus sexualis, praeter quam ad bonum speciei, aliquatenus etiam ad bonum individui dicit ordinem. Negativa demonstratio actionis pro individuo salutaris quam exercet testiculorum secretio, suppeditatur castratione vel sterilizatione, cum omnibus consectariis deficientis evolutionis vel etiam involutionis psychosomaticae in illis qui taliter afficiuntur. Dicet forsan aliquis: sed effectus salutares pro individuo proveniunt ex contextu (tessuto) interstitiali, mere endocrino; scilicet est in causa « testosterone », cuius actio manifeste redundat in bonum functionis procreativae et aequilibrii organici generalis, ita excitans commutationem catabolicam, exercensque actionem tonicam et sthenicam neuromyoticam, psychotonicam et psychosthenicam.

Sed reapse spermatogenesis nullatenus ingreditur hanc functionem individualiter beneficam? Iuxta ea quae nunc constant, adhuc non videtur dici posse, et aliqualis responsio desumenda esset ex studiis periti viri. Attamen, adstruentibus multis medicis, adscriptio seminis virilis esset mulieri salutaris etiam independenter a foecundatione. Probabiliter ergo tenendum est existere aliquam functionem seminis, ultra functionem in bonum speciei ipsi propriam. Si ita est, cadit argumentatio fundata super illam praemissam. Insuper, dato etiam (et non concesso) unicam finalitatem seminis esse in bonum nempe speciei, medicum examen super semine potest aliquando ordinari non tam in commodum individui quam in finem foecunditatis coniugum: hisce in casibus, servato ordine ad speciem, examen in formis quae superius sunt descriptae, deberet licere. Quibus praehabitis, nobis videtur progredi posse ad solutionem problematis speculativi de liceitate necne technicarum ad exa-

men seminis, dummodo semen absque actuatione organorum genitalium obtineatur et absque orgasmo subiecti vel actuatio organorum genitalium legitime praecesserit.

Dummodo tales technicae ne noceant bono speciei, cui principaliter semen ordinatur, neve pertingant usque ad mutilationem individui, qualiter esset, exempli gratia, si omnia spermatozoida sterilia redderentur. Solum erectio membri virilis cum consequente eiaculatione, per modum unius consideratae, unice ad scopum procreationis a natura intenduntur, et ita in quolibet casu illicitum est procurare actuationem apparatus genitalis ad aliam functionem praeter genitalem in copula. Solum si minoris momenti finis seminis ad bonum individui anteponeretur praevalenti fini boni speciei, ita ut impediretur tale bonum, vel constitueret mutilationem individui, haustio seminis deberet pro illicita haberi. Sed hoc non fit in epidydimi punctione et similibus casibus. Numerus siquidem spermatozoidum est indefinitus; computatur usque ad millia millium (1.000.000) (13). Haustio parvae quantitatis non potest ergo nocere. Ad exemplum, liceitatis huiusmodi haustionis per punctionem et similiter explicandae gratia, adducta est haustio sanguinis. Sed communiter non placuit hoc exemplum, stante absoluta diversitate finium: sanguis enim est in bonum individui, semen vero in bonum speciei (14). At si semen habet etiam functionem

---

(13) Cfr. V. M. PALMIERI, *Medicina legale canonistica,* Città di Castello - Bari 1946, p. 189.

(14) Nonnullis omnino paritas adesse videtur cum sanguinis extractione. Neque obest quod semen natura sua destinatum sit in bonum speciei. Est quidem illicitum per castitatis violationem directe auferre semen; sed probandum extat non licere ob bonum finem disponere de aliqua parte seminis sine pollutione. Etiam sanguis et omnes eius partes unicum tantum finem intrinsecum habent, scilicet bonum corporis et tamen est licitum aliquid sanguinis auferre, quia finis nihilominus obtinetur.

Pari modo talis ablatio seminis non est contra bonum speciei, quamvis semen natura sua destinatum sit in bonum speciei.

Cui argumentationi adversarii ita respondent. Non eodem modo sanguis ordinatur ad bonum individui sicut semen in coitu ejaculatum ad bonum speciei. Sanguis enim ordinatur ad bonum hominis individui directe et proxime, et, si parva quantitas auferatur, nullum ipsi fit nocumentum, immo, quandoque, ipsi proficit. Semen autem ejaculatum ordinatur ad bonum speciei minus directe et proxime. Ordinatur enim proxime ad procreationem alicuius hominis et ita, ad maximum, quoddam eius

aliquam in bonum individui, exemplum deberet quadrare. Potest autem comparatio institui cum alio elemento, nimirum cum lacte. In muliere hoc elementum producitur tempore praegnationis ad bonum speciei (ad alendum scilicet puerum) quod pertinet ad finem primarium matrimonii procreandae et educandae prolis. In casu, v. gr. canceris mammae, quis denegaret liceitatem haustionis modici lactis ad perficienda examina serpentis canceriis? Quod si ageretur etiam de altera muliere, quis vetaret extractionem nonnihili lactis ex muliere sana, ad evidentius dignoscendas commutationes lactis mulieris aegrotae? Quod utique fieret absque ulla mutilatione (nam hoc esset illicitum) mulieris sanae, sed etiam nulla mutilatio induceret in casu hausti sanguinis et seminis.

Quaedam difficultas oritur in extrahendo semine, quando agitur de methodis indirectis, nempe quando extrahitur semen iam legitime positum in vagina vel exterius ejaculatum impeditur quod totum in vaginam ingrediatur. Tunc enim semen est in actu secundo ad generationem destinatum.

Determinatio vero hominis individui qui de facto procreabitur ex aliquo coitu pendet, inter alia, a spermio quod ovulum foecundabit. Qui removet partem seminis ejaculati removet spermia quaedam, et ita se ingerit, indebite ut videtur, in opus determinationis hominis individui ex hoc coitu nascituri.

Modificat enim cursum naturae, et potest fieri quod impediat ortum alicuius hominis qui secus, forte, e cursu naturae, veniret ad esse.

Utique, ex impedimento sic posito potest contingere quod via sternatur ad hoc quod aliud spermium subintret et ovulum foecundet, et quod, exinde, alius homo oriatur. Species tunc, ut talis, nullum patitur nocumentum.

---

bonum, scilicet esse eius. Mediante vero hac procreatione hominis individui, confert ad bonum speciei et ad illud ordinatur. Concedi potest quod ablatio partis seminis ejaculati, in ordine ad diagnosim medicam, non inferat nocumentum notabile bono speciei, immo quod posset, forte, conferre ad ipsum in quantum posset esse occasio inveniendi remedia sterilitatis. Hoc tamen non sufficit ad concludendum quod ablatio partis seminis ejaculati in ordine ad praedictum finem sit licita.

Sed adhuc, ut videtur, in iis quae spectant ortum hominis individui, favendo uni et impediendo alium ne veniat ad esse, nemo deberet intrare, nisi solus Deus, dirigens cursum naturae, et ipsi coeuntes, legibus huius cursus adhaerentes.

Quaecumque alia interferentia hunc naturae cursum, aliqua mensura laedit et, pro tanto, illicita esse videtur.

Quibus considerationis praeiactis, ad conclusionem deveniendo, quaestioni supra positae sic respondendum, salvo meliori iudicio, censerem:

1) Licitum est semen viri procurare ad medicamentum praeparandum, dummodo hoc fiat absque ullo usu et actuatione adparatus generativi et vera utilitas demonstretur.

Ita licitum est colligere semen in pollutione involuntaria; licita pariter est punctio epididymorum, quia licet tunc extrahatur semen ad generationem destinatum, extrahitur tamen dum est in actu primo et remote (non proxime) ad ipsam generationem destinatum et in bonum finem (in hypothesi) sanitatis individui, cui, licet secundaria, et semen, tanquam pars corporis, ordinatur. Et iisdem rationibus non videntur exclusae fricationes vesiculares vel electroeiaculatio.

E contra et ratione supra allata minus licitum videtur colligere semen post copulam normaliter peractam vel interruptam vel ita peractam aliquo involucro (*condom* cribrato), ut pars tantum seminis penetrare valeat in vaginam, et altera pars, remanens, inserviat ad examen in laboratorio operandum.

COMMENTATIONES

P. Oreste Gregorio C.SS.R.

VICENDE BICENTENARIE DI UNA DISSERTAZIONE APOLOGETICA DI S. ALFONSO

Una vedetta insonne della ortodossia fu senza dubbio S. Alfonso M. de Liguori nel secolo degli Enciclopedisti. In mezzo ad un esercito agguerrito di apologeti egli restò l'eco più fedele e più potente della Tradizione, come osserva il Cardinale Dechamps.

Benché ai suoi tempi fossero scarsi i sussidi d'informazione, pure cercò di tenersi in continuo contatto della cultura italiana, anzi europea, specialmente teologica, con la lettura degli *Avvisi* e delle *Gazzette*, con la consultazione delle biblioteche di Napoli e di Salerno e con l'accostamento personale ed epistolare dei più celebri eruditi. Dinamico missionario delle verità cristiane si affacciava coraggioso in tutte le trincee per scovare gli errori e denunziarne le aggressioni con prontezza.

Gl'increduli pullulavano in Francia, in Germania, in Inghilterra e altrove con impressionante proselitismo. I loro libri importati clandestinamente nel Regno di Napoli, in genere attraverso il mercato di Venezia, suscitavano con le idee esotiche curiosità morbose persino nelle donne.

S. Alfonso — racconta il suo primo biografo Antonio Tannoia — conclusa la missione di Benevento nell'autunno del 1755, si recò nella capitale e si mostrò assai sorpreso del panorama morale, in cui la scorse avviata per opera dei miscredenti, ubriacati dal morbido scetticismo transalpino. La notte non dormì, pensando alla rovina delle anime, e al mattino alzatosi esclamava: « Povera Napoli, povera Napoli, io ti piango! ».

Il primogenito del capitano comandante delle galee borboniche, non era l'uomo che si sarebbe soffermato inerte sulle macerie, con le

braccia incrociate. Entrò risoluto nel movimento di reazione, e dandogli un vigoroso impulso ne divenne presto il capo ideale più ascoltato ed obbedito. Brandita la penna, cominciò con zelo inarrestabile ad assestare colpi massicci alle teorie in voga, tendenti a rodere le basi del Cristianesimo, attirandosi le acide critiche degl'Illuministi.

A 60 anni, nel 1756, pubblicò un volumetto, che può considerarsi un gioiello di apologetica per la sobrietà e chiarezza dell'esposizione. L'intitolò: *Breve dissertazione contro gli errori dei moderni increduli, oggidì nominati materialisti e deisti.* Seguirono questo saggio altri più ampi in tono ancora più fermo ed incisivo, che contribuirono efficacemente allo sviluppo dell'apologetica quale disciplina indipendente, come riconosce Le Bachelet, almeno parzialmente.

L'operetta stampata due secoli fa da Alessio Pellecchia (pp. 133, in-12) a Napoli era divisa in due parti: la prima contro i materialisti e il pernicioso panteismo di Spinoza; la seconda contro i deisti, ch'erano di moda sulle orme di Voltaire loro empio corifeo.

Nella Introduzione l'autore sottolineava: « Essendo che nei tempi correnti serpono tanti errori degl'increduli, con cui altri tolgono a Dio la divinità o alcuno dei suoi attributi, altri tolgono all'anima la spiritualità e l'immortalità, altri negano la divina rivelazione o la verità della nostra religione cristiana, ch'è l'unica e vera, io ho procurato di avere più libri che trattano specialmente di tal materia come l'opera del P. Moniglia, del P. Tertre, del P. Concina, del Vestrini, del P. Giudice, la metafisica del dotto Genovesi e del Jacquier, il *Gentiluomo istruito* del signor Dorell, le *Lettere* del conte Magalotti, ed altri.

Ma perché ho veduto che queste opere eran molto diffuse, e non tutte colle stesse ragioni combattevano i suddetti errori, io mi sono ingegnato colla mia debolezza di raccogliere in questa *Breve dissertazione,* per uso dei nostri giovani, le ragioni più principali, che assistono alla verità della nostra religione e le risposte più convincenti alle opposizioni degli avversari ».

Lo scrittore, preoccupandosi della soda formazione intellettuale delle reclute del suo Istituto Redentorista, indirizzavasi in pari tempo ai direttori di coscienza: « A tal fine io ho procurato di dar fuori questa operetta, acciocché i confessori e tutti coloro che han zelo di Dio, i quali forse non hanno il comodo di leggere l'opere grandi mentovate di sopra, almeno stiano intesi in breve degli errori che corrono e delle ragioni per confutarli ».

Lo scopo apostolico della propaganda spicciola non fece passare in seconda linea i criteri scientifici. La sintesi procedeva dignitosa sotto l'aspetto sistematico, con una impronta inconfondibile. Le dottrine er-

rate smascherate ad una ad una venivano infrante con eccellente documentazione. L'autore a bella posta aveva eliminate sottigliezze e prolissità eruditive, che in simili trattazioni riescono sovente ingombranti.

Mentre la *Breve dissertazione* si andava diffondendo, S. Alfonso il 7 luglio 1756 notificava al tipografo veneto Remondini: « Ultimamente ho dato un altro libretto alle stampe contro gl'increduli moderni, cioè materialisti e deisti, raccogliendo in breve ciò che hanno detto gli autori, e molti autori a lungo in molti volumi: il che mi ha costato una gran fatica. Questi libretti poi ce l'invierò, acciocché li veda e faccia quel che meglio stima. Se le parerà bene di stamparli e farli correre per tutta l'Italia, bene. Altrimenti V. Sig. Ill.ma gradirà la mia buona intenzione che ho della gloria di Gesù Cristo e di Maria SS.ma e del desiderio che ho degli avanzi di V.S. Ill.ma ».

Fece anche recapitare una copia di omaggio al Papa Benedetto XIV, che il 17 luglio rispondevagli: « Per le mani del Card. Orsini riceviamo la di lei Dissertazione, della quale distintamente la ringraziamo. L'argomento non può essere più adatto ai correnti bisogni, e senza dubbio sarà stato maneggiato a dovere, essendo noto il di lei valore ».

Incoraggiato dalla benevolenza pontificia S. Alfonso, verso la fine dell'anno, spedì il predetto libretto a Remondini, che si affrettò a sottoporlo ai pubblici revisori con l'intenzione di ristamparlo. Il 14 settembre del 1757 il domenicano Giovanni Paolo Zapparella, Inquisitore generale di Venezia, accordò l'approvazione; due giorni dopo il camaldolese Angelo Calogierà diede il proprio parere favorevole. I Riformatori dello studio di Padova firmarono il 24 novembre la licenza di stampa.

Sembra però che Remondini, per motivi a noi ignoti, soprassedette alla pubblicazione. Difatti l'autore il 5 giugno 1758 gli scriveva: « Quell'altro libretto poi contro i materialisti e deisti non lo disprezzi; è piccolo, ma è tutto sugo: e così più giova, perché più facilmente si legge; ed ha avuto l'approvazione da uomini grandi ».

Il tipografo proseguiva a nicchiare. Il santo, al principio di agosto, per svegliarlo gli ripeteva: « Quell'operetta dei materialisti e deisti è vero ch'è picciola, ma sappia ch'è stata ancora molto gradita, perché è un sugo di tanti altri libri grandi che ho letti ». Il 10 dello stesso mese insisteva ulteriormente « a non lasciar di stampare il libro contro i materialisti e deisti, perché qui è stato molto applaudito, e poche copie me ne sono restate ».

Si persuase questa volta ad allestire la bramata edizione? Nessuno veramente ha svolto tale questione.

Il P. De Meulemeester nella *Bibliographie de Saint Alphonse* (Lovanio 1933) afferma: « Remondini ne publia pas la *Breve dissertazione;* il n'y eut d'autre édition contemporaine de l'auteur que celle de Pellecchia » (I, p. 86).

L'asserzione perentoria è forse affrettata: ci mette davanti all'unica opera alfonsiana inviata a Venezia, che non sarebbe stata ristampata!

Non mancano invece indizi positivi intorno all'avvenuta pubblicazione. Presso l'archivio veneziano trovasi il Ms. *Catalogo o sia raccolta di tutti i libri attualmente in commercio che sono stati stampati in Venezia ed in tutto lo Stato dalli librari e stampatori sì veneti che della terra ferma* (an. 1789), ove a p. 431 della II parte è riportato cronologicamente l'elenco delle opere di S. Alfonso edite da Remondini dal 1756 al 1782. In esso è inclusa la *Breve dissertazione contro gl'increduli.* Lo comprova il *Registro di licenze per stampe,* in cui si legge l'accordato permesso.

Se teniamo conto della meticolosa prassi dei Riformatori dello studio di Padova, che sopraintendevano alle singole stampe, non possiamo non ammettere che oltre il napoletano Pellecchia anche Remondini ristampò il libretto alfonsiano, probabilmente nel 1760-1762.

Tuttavia avvertiamo che sino a questo momento non abbiamo rintracciato alcuna copia di questa ristampa. Né ciò deve stupire: neppure di altre edizioni remondiniane indiscusse ci è pervenuto un solo esemplare.

Nel 1762 S. Alfonso condusse a termine il libro: *Verità della fede fatta evidente per li contrassegni della sua credibilità,* che piacque assai a Prospero dell'Aquila, compilatore del *Dizionario portatile della teologia.* In questa occasione il santo rivide e corresse la menzionata *Breve dissertazione* per darle un testo definitivo. Indi mandò il lavoro a Remondini per procurargli la gioia di stampare una primizia, a cui tanto teneva. Questi lo sottopose all'autorità ecclesiastica e civile per la previa censura consueta.

Il 23 aprile del 1763 l'Inquisitore generale del S. Officio di Vicenza Raimondo Petrelli concesse il suo assenso; il 22 maggio espresse il suo parere favorevole Giacomo Rebellini, pubblico revisore, in questi termini: « Attesto io infrascritto di aver veduto ed approvato quanto a' Prìncipi e buoni costumi il libro stampato con alcune Aggiunte e Correzioni manoscritte, che ha per titolo: *Breve dissertazione contra gli errori de' moderni increduli materialisti e deisti del* R.P.D. Alfonso de Liguori, ecc. ». Nel giugno successivo fu inserito il decreto di autorizzazione nel *Registro di manduti di licenze per stampe* (1759-1768).

Sembra che Remondini non abbia curata l'edizione secondo le ultime correzioni dell'autore.

Dopo il 1764 non si trova più alcuna risonanza della *Breve dissertazione* né a Napoli né a Venezia. Né c'è alcun cenno nel copioso epistolario del santo. Una spiegazione plausibile del silenzio è fornita dal fatto che nel 1765 S. Alfonso disegnò di stendere un'opera più completa intorno al medesimo argomento, assorbendo naturalmente le fatiche antecedenti.

Il 29 dicembre di quell'anno annunziava al tipografo veneto: « Di questa materia [cioè: *materialisti e deisti*] io ne feci già un piccolo *Compendio,* ma ora sto facendo un'opera compita, la quale spero riuscirà di gran gloria di Dio ».

In verità, secondo il giudizio dei competenti, riuscì il suo capolavoro apologetico, molto letto nel '700 e più nell'800. Il volume venne a luce a Napoli nel 1767, intitolato: *Verità della fede contro i materialisti che negano l'esistenza di Dio, i deisti che negano la religione rivelata, ed i settari che negano la Chiesa cattolica essere l'unica vera.* Remondini nel medesimo anno riprodusse l'opera e nel 1778 lanciò una terza edizione.

La *Breve dissertazione* con le correzioni manoscritte restò accantonata nel deposito della tipografia, donde in seguito passò nella Civica Biblioteca di Bassano del Grappa, che tuttora la custodisce negli scaffali (126. D. 15).

Il P. De Meulemeester nella citata *Bibliographie* rileva che la *Breve dissertazione* fu ristampata in Italia durante il secolo XIX nove volte, da Marietti (Torino): 1825, 1832, 1848, 1857, 1872, 1875; da Corbetta (Monza): 1831, da Antonelli (Venezia): 1832; dall'Uffizio dei libri ascetici (Napoli): 1871.

Alle edizioni segnalate dall'insigne bibliografo belga si devono aggiungere le seguenti sfuggitegli nelle ricerche: De Bonis (Napoli): 1819; Antonelli (Venezia): 1834; Corbetta (Monza): 1845, ed. II; Marietti (Torino): 1887, ecc.

In tutte le accennate ristampe viene sempre offerto ai lettori il testo napoletano del 1756; anche il P. Walter che tradusse in latino la *Breve dissertazione,* si attenne all'identico testo (*Opera dogmatica S. Alphonsi,* Roma 1903, vol. I). Quindi nessuno ha sfruttata la redazione del 1763, che merita particolare attenzione per le aggiunte e modificazioni, con le quali l'autore intese di precisare meglio il proprio pensiero.

Ci domandiamo ora: E' superflua una novella edizione della *Breve dissertazione* così come la desiderava il santo, ricorretta e ampliata? Crediamo che un documento di un Dottore della Chiesa universale abbia un valore storico, che non debba esser trascurato, anche se il mordente sia differente da quello primitivo. Dall'altro lato sappiamo che l'incredulità odierna non è che in superficie diversa da quella settecentesca. Il contenuto dottrinale in sostanza non rimane legato ad un ambiente determinato.

Con l'abituale limpidezza scevra di speculazioni astruse S. Alfonso è capace, oggi come ieri, di ricondurre le anime inquiete del secolo presente, minato dal materialismo ateo, sulla strada maestra della Tradizione, pacificandole nella conquista delle verità cristiane.

RECENSIONES

1. Theologia biblica

DR. FRANZ MUSSNER, *Christus, das all und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes,* Paulinus Verlag, Trier 1955, pp. 175, pr. DM. 17,80.

Il presente libro è una seria trattazione volta a dimostrare la genuinità del pensiero paolino nella Lettera agli Efesini, contro le tendenze e le interpretazioni gnostiche della *Bulmannschule,* rappresentate specialmente nelle opere di H. Schlier e E. Käsemann. L'Autore divide l'opera secondo i tre valori gnostici: l'universo (pp. 9 - 39), il Redentore Cristo (pp. 40 - 75), la Chiesa come continuazione dell'opera redentrice (pp. 76-173). Schlier e Käsemann adottano la *religionsgeschichtliche Methode,* cercando in questa lettera i motivi paralleli alla gnosi; l'Autore vi si oppone con una severa analisi del testo, per concludere che le espressioni simili alla gnosi non sono prese da questa, ma dalla tradizione del Vecchio Testamento e dagli antichi ambienti rabbinici.

Analizzando la struttura del mondo (*Eph.* 3, 10), il Mussner trova che il trono di Dio è verticalmente sopra il mondo (cf. visioni del V.T.) nel senso prevalentemente locale della circoscrizione di Dio « in caelestibus », ma l'espressione sottolinea anche il suo dominio e la sua trascendenza assoluta (cf. *Eph.* 1, 3; *Ps.* 102, 19). L'Autore considera l'evoluzione filosofica della idea religiosa del mondo: dopo l'antica relativa vicinanza degli dei agli uomini, segue la loro separazione e lo spazio intermedio viene occupato dai demoni, residenti sotto Dio, ma sopra la terra, che è la parte più « bassa » della struttura cosmica dell'universo. A prima vista questo schema paolino sembra richiamare lo schema dualistico della gnosi, ma non è necessario dire che lo suppone. Può essere un linguaggio popolare comune.

Prima di tutto deve essere affermata la totale soggezione e dipendenza del creato (*ta panta*) da Dio, escludendo così un demiurgo antagonista. Tutto, da Dio alla

terra, si manifesta come una unità metafisica, la quale, distrutta per opera delle potenze demoniache, superiori all'uomo localmente (« in caelestibus ») ed anche, per la loro spiritualità, viene riparata dal Redentore. Sembra una analogia con le concezioni dualistiche, ma la natura del diavolo non è affatto identificabile con quella degli eoni! La distruzione dell'unità cosmica originale non è dell'ordine metafisico (come quello della gnosi), ma dell'ordine morale del peccato. La somiglianza formale con la gnosi sta nel fatto della esistenza delle forze demoniache tra Dio e l'uomo soltanto: un dualismo apparente.

Il Redentore dopo la sua vita terrena è glorificato e siede alla destra del Padre sul trono celeste, come un re terreno vittorioso (cf. *Ps* 67, 19). Intendere *Eph* 4, 8-10 nel senso di un dualismo cosmico è assurdo: è una narrazione vivida e popolare, soltanto per rendere l'esaltazione di Cristo più palese (cf. i diversi concetti della ascesa al cielo di Paolo e quello cosmico della gnosi). La glorificazione di Cristo è una soggezione definitiva del mondo « in Cristo ». Segue una indagine storica dei termini *pleroma, pleroun* ecc. (V.T., Filone, le diverse correnti gnostiche del tempo, i Padri Apostolici, N. T.) e uno speciale esame dei testi delle Lettere ai Colossesi (2, 8-15; 1, 9) ed agli Efesini (4, 10): il *pleroma* della vita divina viene concesso ai fedeli dal Battesimo istituito da Cristo, il quale supera il diavolo, regge l'universo e lo riempie con la sua onnipresente potenza divina. Ma identificare Cristo con l'*antropos* gnostico è assurdo; i concetti relativi sono troppo diversi. In Cristo viene reintegrata l'unità originale del creato con Dio: « Instaurare omnia in Christo » è pacificare l'umanità con Dio, distruggere l'influsso diabolico sopra di essa. Di qui la necessità della partecipazione alla vita divina in Cristo, annunciata da *Eph* 3, 8: qui sta il fine della vita umana.

La più ampia trattazione è riservata alla Chiesa. L'Autore considera il suo aspetto universale commentando e analizzando acutamente *Eph* 2, 11-22. Prima della venuta di Cristo esistevano due gruppi paralleli di uomini: i giudei, *cives* nel regno messianico promesso e i pagani, *advenae* soltanto. La venuta di Cristo li ha uniti in una unica Chiesa per la incorporazione operata dal Battesimo. Il Redentore ha abolito la « paries maceriae », ostacolo di questa unificazione universale — una allusione alla divisione tra le genti e i giudei nel tempio (contro interpretazioni cosmico-gnostiche di Schlier e Käsemann). Fine dell'opera di Cristo è la redenzione di tutti: il « novus homo » creato per la trasformazione interna dei fedeli unificati in Cristo (all'apparente parallelismo con il

concetto gnostico dell'uomo nuovo si ribella la stessa natura dell'*antropos* gnostico e il testo esclude ogni traccia del dualismo cosmico). Frutto dell'azione redentrice è la riconciliazione con Dio, per la passione del Redentore, « in uno corpore in Christo »: Cristo è Salvatore e nostra pace — pace con Dio, pace tra gli uomini. I fedeli formano un nuovo tempio spirituale senza divisioni etniche. Fondamento di questa unità pneumatica della Chiesa è sempre Cristo solo, senza relazione alla crescita quantitativa e qualitativa del suo corpo. Concludendo l'analisi di *Eph* 2, 11-22 il Mussner può con diritto negare ogni influsso gnostico in proposito, ammettendo un possibile influsso delle idee del V.T. e delle antiche concezioni rabbiniche. La concezione della Chiesa come un corpo di Cristo era espressa cronologicamente prima della Lettera agli Efesini in *1 Cor* e *Rom*: l'imagine del corpo e la sua applicazione ai fedeli (*1 Cor* 12, 25ss) è ulteriormente sviluppata come l'unità del corpo dei fedeli tra loro e con Dio (*1 Cor* 6, 12-20), la quale unità, comunicata nel Battesimo viene confortata dall'Eucaristia (*1 Cor* 10, 16-22). Fonte di questa dottrina è la mistica cristocentrica paolina. L'interpretazione della « Eingliederung » nel senso dell'incorporazione in un « Urmensch » cosmico-gnostico (cf. Bultmann) deve essere esclusa. L'idea dell'organismo vitale del corpo unico era nota già prima (Curtius, Menenius Agrippa), ma S. Paolo riempie questo concetto profano di un alto contenuto teologico: corpo è unità dei fedeli con Cristo nella sua vita pneumatica (aspetto mistico) ed unità dei fedeli tra loro (aspetto sociale). Una profonda elaborazione di queste idee si trova nella Lettera ai Colossesi e più ancora in quella agli Efesini: Cristo è il capo, la Chiesa il suo corpo e i fedeli le sue membra. Dal capo dipende l'unità del corpo e la sua crescita. Le differenze etniche scompaiono: questo è il mistero prima nascosto — « instaurare omnia in Christo » e « gentes esse coheredes » del regno di Dio. Per chiarire ulteriormente il concetto dell'unità, S. Paolo adotta l'imagine della unione intima e duratura degli sposi nel matrimonio.

L'Autore confronta infine la dottrina paolina con le concezioni gnostiche parallele, difese dalla *Bultmannschule*. Contro simili interpretazioni si ribella l'analisi del testo e anche la stessa dottrina gnostica (spec. rispetto all'*antropos*, alla redenzione ecc.).

In conclusione occorre rilevare l'alto tenore scientifico del libro. Nessuna esagerazione, nessun giudizio affrettato o infondato. Il Mussner suppone una buona conoscenza delle dottrine gnostiche da parte del lettore e perciò evita di riferirle senza una vera necessità: lascia così al lettore di confrontare le tesi opposte e trarne

una conclusione. L'acuta analisi del testo e le citazioni abbondanti della Sacra Scrittura sono senz'altro una prova decisiva della tesi difesa, ma forse poteva essere ascoltata anche la voce dei Padri. Questi é altri meriti fanno dell'opera un contributo notevole alla conoscenza della dotrrina paolina, anche se l'aspetto dottrinale non viene elaborato ex professo.

CARLO LABURDA

2. Theologia patristica

ALBERT HOUSSIAU, *La Christologie de Saint Irénée,* Publications Universitaires de Louvain. Edition J. Duculot, Gembloux 1955, pp. XX 277; prezzo: 240 franchi belgi.

« Nullo enim modo melius quam contradicentibus resistendo aperitur veritas et falsitas confutatur ». L'affermazione di S. Tommaso può caratterizzare la portata dell'opera di Ireneo. Il valore dottrinale degli scritti del grande polemista procede appunto dal conflitto di idee da cui essi sono sbocciati.

E' pure questo carattere polemico dell'attività dottrinale di S. Ireneo che conferisce al suo stile ed alle sue opere quella varietà e frammentarietà già messa in luce dal Loofs e da cui A. Houssiau trae vantaggio in quest'opera sulla *Cristologia* del grande polemista.

La cristologia fu la prima palestra di lotta del pensiero cristiano e S. Ireneo vi è sceso con la raffinatezza della sua cultura orientale e la sicurezza del suo genuino pensiero cristiano, attinto alla scuola di Policarpo, il discepolo di Giovanni.

Fu principalmente in occasione delle controversie sul problema dell'unicità di Dio che S. Ireneo si intrattenne sulle più importanti tesi della cristologia. Per questo il dotto Autore nella prima parte del suo studio, dopo l'introduzione su l'uomo e lo scrittore e un capitolo preliminare a proposito dei nomi di Cristo, ambienta il problema cristologico sulla traccia delle dispute sviluppatesi intorno al problema dell'unicità di Dio. Contro i ptolemiani e i marcionisti S. Ireneo ha agio di dimostrare che, anche dopo l'apparizione di Cristo e la proclamazione della sua divinità, resta ferma la dottrina della unicità di Dio, come anche la continuità dei due Testamenti. Il Figlio infatti non è che la manifestazione del Padre e come tale già operava nel Vecchio Testamento, e opererà fino alla fine dei secoli. Il Verbo che agiva negli avvenimenti della storia

ebraica è la stessa persona che agiva in Cristo, che opera ora nella Chiesa e che apparirà glorioso alla fine dei secoli, manifestazione della gloria e della giustizia del Padre.

Nella seconda parte l'Autore affronta l'analisi dei problemi strettamente cristologici nell'opera di S. Ireneo. Contro gli eretici che da una parte negavano il carattere corporale dell'umanità di Cristo e dall'altra lo presentavano come prima creatura del « pleroma », negando così la sua integra umanità e la sua perfetta divinità, S. Ireneo si sofferma con compiacenza sulle formule care a S. Giovanni e a S. Paolo e ci presenta un Cristo palpitante nella sua vera carne e insieme Verbo Unigenito trascendente nella sua invisibile divinità. E' quella di Ireneo una cristologia innovatrice, aperta agli sviluppi dei secoli posteriori; anche se la terminologia non è ancora perfettamente determinata, il pensiero è limpido e profondo. La vivacità della polemica lo ha costretto ad approfondire le formule e a trovare nelle dense parole della rivelazione una risposta ai pullulanti errori.

Questi pensieri l'Houssiau ha pazientemente documentato e dimostrato nel suo erudito lavoro. Vari altri studi erano stati fino ad ora condotti sulla cristologia di S. Ireneo, ma riguardavano spesso o di preferenza argomenti marginali (il millenarismo, i problemi soteriologici, il giudizio finale) trascurando la cristologia propriamente detta. Ora anche questo capitolo ha la sua monografia: chiara, documentata e, ci sembra, definitiva.

CARLO MOLARI

JOHANNES BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Band I/1: *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Ed. Herder, Freiburg, 1955, pp. XXVII, 351; pr. DM 21.

L'Autore si propone di studiare la dottrina eucaristica dei Padri greci negli aspetti essenziali. Trovando nell'*anamnesis* della attività storica di Cristo l'idea basilare per la concezione greca della presenza reale, l'A. prende ad oggetto del suo studio, nel primo volume, l'Eucaristia nel suo aspetto dinamico: in quanto in essa si fa presente *l'attività* salvifica sia della persona pneumatica di Cristo, sia del Cristo storico (presenza attuale della persona e della opera salvifico-storica di Cristo); il secondo volume sarà dedicato alla presenza reale.

La questione è seguita nelle sue fonti scritturistiche, nelle manifestazioni liturgiche e, principalmente, nella dottrina delle scuole teologiche e dei singoli Padri fino al tempo del Concilio di Efeso. Nel primo capitolo, lo sforzo faticoso, e talora più che difficile, ten-

de a trovare la più originale narrazione evangelica sull'Ultima Cena, a determinare la forma materiale e il senso delle parole essenziali. Il secondo capitolo studia la presenza attuale di Cristo — Signore e Sacerdote — nella Cena Eucaristica. La parte seguente è dedicata all'idea della presenza commemorativa dell'opera salvifico-storica di Cristo. Nell'ultimo capitolo, l'A. sistematicamente elabora la nota più caratteristica dell'ambiente liturgico e patristico greco: il « principio eucaristico dell'Incarnazione ».

Il cristocentrismo della patrologia greca è la fonte comune alle tre principali costatazioni dell'A: 1) La persona pneumatica di Cristo è l'iniziatrice della azione eucaristica: con l'attività di Signore, egli realizza la Cena e sazia i suoi; come Sacerdote, egli offre a Dio la « eucharisteian » dei fedeli e, principalmente, rende presente la sua opera sacerdotale storica; 2) L'*anamnesis* è l'idea più adatta per esprimere il contenuto essenziale del divenire eucaristico. Essa è radicata nella presenza attuale di Cristo-Sacerdote e implica la commemorativa presenza dell'opera salvifico-storica di Cristo: tutta l'attività di Cristo storico è presente, dall'Incarnazione fino alla Parusia; è presente oggettivamente, non in se stessa assolutamente (contro il Casel), ma soltanto commemorativamente; 3) L'*anamnesis* dell'Incarnazione (l'elemento più significativo dell'*anamnesis*) si realizza nella conversione degli elementi ed è considerata come legame tra la presenza attuale-commemorativa e quella reale (il cui risultato dell'« incarnazione » eucaristica è il Cristo, « incarnato »).

L'opera è dotata di pregi indiscussi: lo studio profondo dei testi, anche di quelli occasionali, l'analisi esatta dei principali termini eucaristici (da notare: *anamnesis, typos,* tutti i termini per la conversione), la fine sensibilità per le sfumature delle singole scuole, l'appoggio nella liturgia e nella fede popolare, l'organicità della elaborazione, sono presupposti per l'oggettiva spiegazione della dottrina. Ma resterà ancora da esaminare, se alcune osservazioni dell'A. siano veramente frutto dello studio oggettivo o se risultino anche dalla personale spiegazione o accentuazione di certi elementi della dottrina patristica, abbastanza elastica e tanto ampia per poter offrire materiale per le diverse conclusioni. Notiamo soltanto la importanza così esclusiva e il compito del « principio eucaristico » dell'Incarnazione; la presenza commemorativa di tutta l'opera salvifica di Cristo. Ma in ogni caso lo studio dell'A. aiuterà a chiarire alcune di queste idee e sarà sempre di non poca utilità per chi vuole allargare gli orizzonti della dottrina eucaristica.

VLADIMIRO BOUBLIK

IOSEPH GROTZ, *Die Entwicklung des Busstufnwesens in der vornicänischen Kirche,* Ed. Herder, Freiburg 1955, pp. XXI, 512; pr. DM 29, 40.

Con una certa audacia, l'Autore cerca di ricostruire l'evoluzione dei gradi della penitenza, cominciando dal Pastore Erma. Nel primo capitolo è ampiamente e profondamente analizzata la concezione della penitenza in Erma, considerata come comune punto di partenza per l'evoluzione sia in Oriente, sia in Occidente. Segue poi lo studio della dottrina di S. Cipriano (cap. II) e di Origene (cap. III), scrittori la cui chiara e decisiva posizione offre all'A. i criteri certi per orientarsi nello sviluppo della penitenza. I due ultimi capitoli presentano nell'ordine storico, l'evoluzione dei gradi della penitenza da Erma fino ad Origene (cap. IV) e da S. Cipriano fino al Concilio di Nicea (cap. V). Nell' appendice una quarantina circa di pagine dei testi greci permette di confrontare le conclusioni dell'Autore.

L'elemento nucleare nella evoluzione dei singoli gradi è identificato nella penitenza sacramentale della Chiesa (*paenitentia* di Erma e di Tertulliano, *metanoia* di Clemente, *exomologesis* di S. Cipriano e di Origene, *legitima paenitentia* del Concilio di Elvira, il grado dei « prostrati » dei concili greci). Questa penitenza tiene il primato d'origine: in Erma si trova che essa e tutti gli altri gradi sorgono ed hanno il loro significato soltanto in relazione ad essa, la quale ha anche il primato di dignità, perchè da essa è raggiunto direttamente il peccato; pertanto non è (almeno nel suo contenuto essenziale) sottomessa ad evoluzione, ma soltanto sorgente e centro di evoluzione.

Nel primo periodo, l'evoluzione dei gradi dipende dalla relazione tra la scomunica e la penitenza sacramentale. Erma conosce soltanto diversi aspetti della medesima penitenza, la scomunica non esercita nessun influsso positivo nella prassi penitenziale. Al tempo di Clemente, la scomunica ottiene una relazione indiretta alla penitenza: è destinata a spingere gli ostinati alla penitenza. Sotto l'influsso dell'ambiente montanistico, la scomunica (come la preparazione alla penitenza) acquista un compito positivo. In S. Cipriano, le relazioni sono già abbastanza strette (*paenitentia satisfactionis* e *exomologesis* formano insieme la *paenitentia plena*). E probabilmente sotto l'influsso del novazianismo, la scomunica diventa un grado ordinario, ma sempre subordinato. Entrando nelle relazioni più strette con la penitenza sacramentale, la scomunica esclude sempre meno dalla comunità: dalla assoluta negazione di ogni comunione in Erma, attraverso lo scopo vendicativo di Tertulliano,

fino al semplice grado degli « audienti ».

Nel secondo periodo (da S. Cipriano in poi) comincia la sottodivisione della penitenza e della scomunica in due altri gradi. Nel tempo del Concilio di Nicea, la struttura dei quattro gradi è già delineata, almeno nei suoi aspetti essenziali. L'Occidente, pur non avendo i nomi specifici per i gradi, conosce (con alcune modificazioni causate dalla diversità della prassi liturgica) al Concilio di Elvira i gradi dei contemporanei Concili orientali.

Durante il suo itinerario, l'Autore è costretto ad interessarsi di tutto il complesso dei problemi riguardanti la penitenza e offre spesso delle constatazioni importanti. L'interpretazione dei fatti e dei testi è larga, dettagliata, qualche volta forse troppo analitica. Certe combinazioni, specialmente nell'ultimo capitolo, non saranno probabilmente accettate senza discussione. Ma per le qualità tecniche, per la ricchezza delle informazioni e specialmente per l'originalità della concezione generale, l'opera merita particolare attenzione.

VLADIMIRO BOUBLIK

3. Theologia medioevalis

P. ANTONIO ZIGROSSI, C. SS. R.: *Saggio sul neoplatonismo di S. Bonaventura. Il concetto di unità e la struttura del reale come problema teologico,* Firenze (Studi francescani) 1954, pp. 122.

Neoplatonismus, utpote mysticismus quidam philosophicus implicite doctrinam philosiphico-theologicam Seraphici pervadit. Hinc S. Bonaventura authenticus neoplatonicus dici debet qui unitatem transcendentalem ut *a*) clavem pluralitatis Personarum divinarum, *b*) personificationem Patris, fontis Personarum divinarum, *c*) complementum finale seriei entium in Verbo Incarnato ostendit.

Cl. Auctor operam dedit in parte prima studio de conceptu unitatis transcendentalis eiusque cum multiplicitate relationibus, necnon de lege reductionis in Deum; in parte altera scrutatur unitatem Verbi Incarnati et legem reductionis in creato.

Finem sibi praefixerat aspectus dynamicos vitae spiritualis in S. Bonaventura fundamenta philosophico-theologica illustrandi, in quo sane proposito intentum obtinuit, critice scilicet procedens, textuum documentationem vastam referens, structuram rerum omnium ad conceptum Unitatis reducens, Dei nempe in vita sua intima trinitaria, Incarnationis Verbi atque creaturarum spiritualium materia-

liumque, et legem fluxus entium ab Uno eorumque ad Unum reditus exponens.

Opus serium, dignum tanti Doctoris et quamvis nonnullis interpretationis naevis obfuscatum, sincere laudandum et commendandum.

IVO CISAR

PAUL DE WOOGHT, *Le sources de la doctrine chrétienne,* Parigi, Desclée de Brouwer, 1954.

La specificazione del titolo indica più particolarmente il contenuto esatto dell'opera del De Wooght: « Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV siècle et du début du XV avec le texte intégrale des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne (+1317) ». Ci troviamo di fronte a un lavoro di estremo interesse. Importante è l'argomento: le fonti della fede cristiana e, in particolare, il rapporto tra scrittura e tradizione, l'esistenza della tradizione come fonte a sè stante, l'eventuale estensione maggiore di questa seconda fonte. Importante è il periodo trattato: dall'epoca della grande scolastica (S. Bonaventura, S. Tommaso, Alberto Magno, Riccardo di Mediavilla, Duns Scoto), attraverso la scuola tomista (Hervé de Nédellec, Durando di S. Partiano, Pietro di Palude, Giovanni Bacone), la tradizione scotista (Francesco di Mayron, Guglielmo di Rubione etc), e alcune testimonianze isolate (Nicola di Lira, Francesco Bacone etc.), fino ai primi moti scismatici e eresiarchi dei secoli XIV e XV (Giovanni Wiclif, Giovanni Huss etc.).

Lo studio è condotto con serietà scientifica; l'apparato critico è notevole; la novità dell'indagine è innegabile.

Non altrettanto innegabili ci sembrano però le conclusioni dell'Autore. Egli certamente si è voluto porre contro tutti i luoghi comuni e ha voluto fare una ricerca spassionata senza alcun presupposto e senza tener affatto conto della opinione comune. Ciò fondamentalmente era giusto in quanto uno studio critico sull'argomento da lui trattato ancora non c'era. Però ci sembra che il De Wooght si sia troppo fatto prendere dal fascino dell'andare controcorrente. Le sue conclusioni infatti si riassumono nella tesi che il movimento dei secoli XIV e XV fondamentalmente non rappresenta che il logico sviluppo della posizione dei secoli precedenti: ciò, s'intende, riguardo al problema della Tradizione come fonte delle verità cristiane. C'è un'unica linea che s'incontra nell'idea che « tout est dans l'Ecriture »; idea però che non esclude l'esistenza di una

Tradizione a patto però che non sia concepita come contenente qualcosa di più e di nuovo di ciò che è contenuto nella Scrittura: a patto, se non altro, che non contenga un di più « essenziale » per la dottrina cristiana.

Quest'idea sarebbe propria di tutti gli autori citati, da S. Bonaventura e S. Tommaso a Wiclif e a Huss: evidentemente tenendo conto dello sviluppo e dell'evoluzione della problematica.

Noi, in sede di recensione, non possiamo fare altro che esortare qualche altro studioso a riprendere il problema con altrettanta diligenza critica e esaminare punto per punto le conclusioni del De Wooght. Probabilmente non tutto ciò che era opinione comune risulterà scientificamente fondato; ma, con altrettanta probabilità, non tutte le conclusioni del De Wooght appariranno sufficientemente ponderate.

DUILIO BONIFAZI

4. Theologia dogmatica

I. Filograssi S.I., *De SS. Eucharistia,* VI editio recognita, Romae apud Aedes Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1957, p. 483.

L'Autore, come si afferma nella prefazione, segue quanto al metodo proprio della teologia dogmatica, le norme date recentemente dalla Santa Sede, sopratutto nella Enciclica *Humani generis*. Pertanto il primo posto è riservato alla dottrina della Chiesa; ciò spiega il perchè dell'ampia introduzione sulla tradizione divino-apostolica, sul magistero della Chiesa e la teologia. A prima vista potrebbe sembrare fuori luogo l'introduzione; in realtà essa è diretta a dimostrare quale posto occupi nella teologia il magistero della Chiesa; agli alunni poi, tale introduzione riuscirà certo di grande utilità. Vi si tratta della Tradizione e del Magistero tenendo presenti le discussioni svoltesi durante il periodo della definizione del dogma dell'Assunta. Quanta importanza poi si dia al Magistero della Chiesa emerge dal lungo elenco dei documenti citati nella trattazione (pp. 467 - 468). Oltre al Concilio di Trento, sono stati valorizzati vari documenti di Leone XIII e, per il sacrificio della Messa, la *Mediator Dei,* che indica la via giusta per risolvere l'annosa questione sull'essenza del sacrificio della Messa.

L'Autore offre, per il dogma della presenza reale, un saggio del modo come dovrebbe svolgersi

l'argomento completo *ex traditione divino-apostolica;* di qui l'abbondanza di testi della Liturgia e dei Santi Padri fino al secolo V, tanto in Oriente che in Occidente. Alla Liturgia il P. Filograssi dà particolare importanza, come esige l'attuale sviluppo di tale argomento, e pertanto nell'introduzione ne spiega il valore, come testimonianza della tradizione divino-apostolica e poi, tanto per il dogma della presenza reale, quanto per quello del sacrificio della Messa, riporta i più antichi testi liturgici.

Alla speculazione il dotto teologo riserva un posto di privilegio, soprattutto per quanto riguarda il mistero della transunstanziazione; egli preferisce la dottrina di S. Tommaso, giustamente ritenendola la più aderente al genuino concetto di conversione, che la Chiesa ci propone a credere. Secondo S. Tommaso la permanenza delle specie è con la transustaziazione necessaria perchè si possa dire: Cristo è qui o altrove, contenuto realmente e sostanzialmente sotto le specie, le quali in virtù della conversione acquistano una « reale » relazione al corpo di Cristo, presente « realmente » sotto le medesime specie. Si legga in proposito l'importante nota (pp. 462 - 465) sull'Allocuzione del Santo Padre al Congresso Liturgico-pastorale. Si vedano inoltre le pp. 230 - 235, aggiunte in questa nuova edizione, nelle quali si cerca di meglio chiarire il pensiero di S. Tommaso.

Alla trattazione del sacrificio della Messa il P. Filograssi porta una specialissima attenzione, e nella ricerca per determinare l'essenza del sacrificio si serve largamente dell'Enciclica *Mediator Dei.* L'opinione propugnata si trova esposta in compendio a pp. 413 - 415. In sostanza l'Autore tiene che il Sacrificio eucaristico risponda nell'ordine sacramentale al sacrificio della Croce: lo stesso sacerdote, la stessa oblazione, la stessa Vittima, la immolazione incruenta rispondente alla immolazione cruenta, l'esterna manifestazione del Sacrificio eucaristico, la separazione delle specie, rispondente alla separazione cruenta sulla Croce del Corpo dal Sangue. Come si vede, l'illustre professore della Università Gregoriana si colloca nella linea di coloro che danno un significato staurocentrico al sacrificio della Messa. L'autorità di uno studioso, che da circa cinquant'anni medita su questo arduo problema, peserà certamente sui futuri sviluppi della teologia sacrificale.

Non occorre formulare voti o esprimere ulteriori giudizi per una opera che per sei volte ha già fatto il giro del mondo teologico.

ANTONIO PIOLANTI

5. Theologia moralis

A. Chanson, *Per meglio confessare* (Ministerium, 2) Alba, Edizioni Paoline 1956, pag. XVI - 508 (1).

Niente di più utile nel campo pastorale e insieme, sono tentato di dire, niente di più difficoltoso di un « Manuale per confessori ». Ciò spiega come di tanti manuali del genere, che sono stati composti nel corso dei secoli, dalle *Summae confessariorum* ad oggi, pochi siano riusciti ad imporsi tanto da perdurare, almeno come libri di consultazione, fino ad oggi.

Quando si è ricordato il *Manuale confessariorum* dell'Apzilcueta (Martino Navarro) e l'*Homo apostolicus* e la *Praxis confessarii* di S. Alfonso potremmo dire che si è esaurito il meglio di questa produzione.

Per il nostro tempo, adattato cioè ai problemi che sono più attuali per noi, manca un Manuale per confessori che si rispetti, e che vada oltre ai « Vademecum », ai manualetti che servono per prepararsi un po' in fretta agli esami di confessione. Perfino i tentativi del genere sono oggi assai rari; forse perchè i moderni, ancor più degli antichi, sono consci della difficoltà della impresa.

Per scrivere un Manuale per confessori, occorre innanzi tutto una profonda scienza teologica: il voler condensare il tutto in poco esige una padronanza non comune della materia; altrimenti la sintesi verrà seminata di lacune, che renderanno il libro praticamente inutilizzabile allo scopo a cui vuol servire. Occorre l'esperienza del confessionale. Come qualsiasi altra esperienza non si crea, ma si acquista con l'esercizio continuato e con l'occhio clinico del perfetto conoscitore dei segreti dell'anima. E' questa esperienza che suggerirà le questioni più attuali, le difficoltà più facilmente ricorrenti, le soluzioni più opportune.

Per quanto la scienza morale rimanga sempre la stessa nei suoi principi e gli uomini, i penitenti, presentino al tribunale di penitenza un pressocché identico fardello di colpe e di miserie, che in ultima analisi si risolvono nelle violazioni dei precetti del decalogo, cambiano tuttavia i tempi, le circostanze di vita, le occasioni e quindi la frequenza di certi peccati.

Occorre infine un grande equilibrio nella scelta e disposizione della materia, per non caricare né alleggerire troppo le tesi e le conclusioni da presentare; equilibrio nella selezione delle opinioni in materia soprattutto discussa o discutibile; equilibrio nella dosatura

(1) Traduzione del titolo originale: *Pour mieux confesser*, Arras, éditions *Brunet*, 1952.

dei consigli da dare o dei rimedi da suggerire.

Una particolare misura occorre per impedire che per amore di praticità un simile lavoro finisca col diventare un centone di massime e di casi, slegati tra loro. Un libro del genere tende di per sè alla casistica, quasi naturalmente, perchè è il caso che si offre a chi siede dietro la grata nel tribunale della penitenza, il caso singolo di una determinata persona con il suo temperamento e carattere, le sue circostanze ambientali, le sue condizioni psicologiche e sociali ecc.

Ma occorre non lasciarsi trascinare troppo dalla mania di praticità, perchè, non potendo colmare tutta la indefinita e svariata serie dei casi concreti, bisogna saper presentare il caso tipo, senza trascurare i principi, dai quali si dedurranno le conclusioni per tutte le possibili sfumature di simili, ma pur non identiche, fattispecie.

Dicevamo, per riprendere il filo del nostro ragionamento, scrivere un Manuale per confessori non è impresa facile. Perciò non meraviglierà se azzardiamo dire che anche uno degli ultimi e tra i più noti Manuali del genere, che meglio si segnalano nella scarsa produzione, che lamentavamo all'inizio, il manuale di A. CHANSON (da non confondersi con l'altro tristemente famoso panegirista dei misteri dell'alcova, Paul Chanson), dal titolo assai espressivo e promettente *Per meglio confessare* (*Pour mieux confesser*), non ci pare pienamente riuscito e quindi adatto, così come è, a svolgere la sua missione, anche se già 5 edizioni francesi si sono susseguite, l'ultima delle quali risale al 1952; ed una traduzione in lingua italiana, quella che noi abbiamo sott'occhio, assieme alla 5ª edizione francese (2).

Non già che allo Chanson, professore nel Seminario Maggiore di Arras, manchi la scienza e l'esperienza, essendo ora docente ed essendo prima stato, per anni, Vicario di N. Signora di Boulogne; né che al libro manchino innegabili pregi di ordine, chiarezza, indovinata proporzione di argomenti, modernità ecc.

Ma forse l'Autore per indulgere un po' troppo a certe posizioni di punta, non ha sempre conservato quell'equilibrio di giudizio, che pure dicevamo, è una dote essenziale in libri del genere.

E' giusto e doveroso fare degli esempi. All'A., pur così preparato dottrinalmente, non sono sfuggiti, se non degli errori, delle imprecisioni, anche nell'enunciazione dei principi. E per incominciare:

Al n. 21 si ha questa frase: « En dehors des confesseurs ordinaires et extraordinaires le prêtre ne peut donc les (religieuses) absoudre qu'en raison d'une délégation « a jure ». Non è esatto. Vari altri confessori, oltre l'ordinario e lo

(2) Ad evitare più equivoci faremo le citazioni nella lingua originale.

straordinario, possono assolvere le religiose per delegazione non a *iure,* ma *ab homine.* Tali sono i confessori speciali (can. 520 § 2), dati ad una determinata religiosa « ad animi sui quietem » ed i confessori aggiunti, approvati per udire le confessioni delle religiose, nei singoli monasteri, a richiesta ed in casi particolari (can. 521 §§ 2-3). Tutti questi hanno la delegazione non *a iure,* ma *ab homine.*

Ciascun sacerdote può essere autorizzato dall'Ordinario ad udire le confessioni delle religiose per un tempo più o meno breve; confessa allora per potestà delegata *ab homine* e non già per delega *a iure.*

L'A. assimila, almeno nell'applicazione, al n. 756, il principio del doppio effetto con il principio del "minus malum". Come è noto, si tratta di due principi ben diversi. Il consigliare il "minus malum" presuppone una volontà determinata ad un'azione ancor più peccaminosa; a chi ha una simile volontà vien dato il consiglio (e si disputa se sia lecito) di accontentarsi di un'azione meno peccaminosa. Sono però di fronte due azioni od effetti sempre peccaminosi, sia pure con diversa proporzione. Nel principio del doppio effetto invece, si suppone che il soggetto si trovi di fronte ad una azione buona o indifferente, cui seguano due o più effetti, di cui alcuni od uno buoni ed altri od un altro cattivo.

Ed è questo ultimo principio che va applicato al n. 756, parlandosi di atti imperfetti di lussuria consentiti ai coniugi. Un atto di affetto, anche sessuale (di per sé indifferente), è permesso tra i coniugi, se vi è un fine buono da raggiungere (conservare ad es. l'affetto tra i coniugi), anche se « per accidens » segua un effetto cattivo, ad es. l'orgasmo di uno o di ambedue i coniugi.

Certe imprecisioni di linguaggio poi, in cui ci s'incontra, non giovano certo alla riuscita ed all'utilità del libro. Si prenda il n. 779. L'A. scrive: «L'acceptation d'un acte anormal ou illicite de la part du demandeur n'est pas toujours defendue ».

Ci vuol poco a comprendere che l'accettazione di un atto anormale o illecito è sempre proibita: accettare infatti è abbracciare anche con l'intenzione l'illiceità dell'azione. L'A. avrebbe dovuto dire: cooperare alle realizzazioni di atto anormale (od illecito da parte del richiedente) non è sempre proibito.

Mentre in alcuni punti l'A. pare anche troppo rigoroso, nella morale sessuale mostra invece dei punti di eccessiva larghezza, mostrandosi troppo arrendevole all'andazzo di certa letteratura moderna.

Parlando del fidanzamento non respinge la possibilità di viaggi a soli tra loro, anche se dice che si esigono per questo « âmes très pures et très armées » (n. 670). Ma

non è forse un'occasione prossima per tutti? E ordinariamente non si tratta di occasione necessaria, ma libera.

Parlando dei coniugi, obbligati all'astinenza, egli dice che gli atti imperfetti di lussuria, in questo caso, anche se segue frequentemente la polluzione o l'orgasmo sono non solo permessi, ma obbligatori (n. 755). Francamente quell'obbligatorietà è un po' troppo, almeno proclamata così genericamente. Se vi può essere un'obbligatorietà, sarà per quei coniugi, in cui altrimenti viene meno l'affetto oppure sono tentati di cercare altrove soddisfazioni adulterine. Ma generalizzare è troppo, tanto più che, per conservare in tali casi la castità coniugale, il mezzo più sicuro è la continenza completa.

E' vero che l'A. più avanti (n. 756) fa osservare incidentalmente «che questi atti sono « parfois obligatoires » (dunque non sempre). Ma chi legge l'asserto iniziale resta necessariamente sconcertato. Inoltre anche là dove sembra restringere, parlando di motivi che possono produrre questa obbligatorietà (pour éviter les soupçons d'infidélité ou pour stopper la propension vers une autre personne), ne enumera poi uno che esiste sempre (e quindi l'obbligatorietà ci sarebbe sempre). Elencando i motivi egli infatti prosegue « ou pour apaiser les sens ». E ci ritorna su questo motivo (n. 758 B a); ora « apaiser les sens » è quanto ordinariamente cerca chi fa atti di lussuria.

E sempre a proposito degli atti imperfetti mutui tra sposi le concessioni dell'A. sembrano senza limiti. Egli distingue tre specie di atti: *a*) atti di affetto; *b*) atti intimi, cui segue raramente o anche assai frequentemente l'orgasmo; *c*) atti intimi cui segue sempre l'orgasmo. Le prime due categorie di atti sono per lui leciti anche, come si è detto, solo per appagare i sensi; quanto alla terza categoria non ha neppure qui una parola di condanna, ma consiglia di dire: « Vous rechercherez une autre façon ne présentant pas les mêmes inconvénients » (n. 758 B b). Ma come si può dire almeno in questa ultima categoria, che l'orgasmo segue « *per accidens* », come vogliono comunemente i moralisti, se l'effetto segue *sempre?*

Tutto questo modo di vedere e di giudicare con eccessiva larghezza non è forse un pedaggio pagato a quell'edonismo sfrenato, di cui si è lamentato Pio XII nel suo discorso alle ostetriche ([3])?

Quanto scrive poi l'A. parlando « ex professo » dell'onanismo non è certamente esente di esagerazione. Per lui: « Mis à part certains tempéraments ou certains chrétiens de haute vertu, la vie en commun — sans usage honnête du mariage — constitue une occasion prochaine du péché d'onanisme ».

(3) 29 ottobre 1951: AAS 43 (1951) 835 ss.

(n. 790) Se è poi vero ciò, non esisterebbe un problema dell'onanismo e sarebbero solo peccati materiali i peccati d'onanismo, che ordinariamente si commettono. Anche se ambedue i coniugi sono onanisti intenzionalmente, supposto che abbiano una ragione plausibile di evitare la prole, vivono in occasione necessaria di onanismo. Applicando i principi che anche l'A. ricorda a questo proposito (n. 304 ss.), che cosa resta da fare in questo caso?

Non si può raccomandare l'allontanamento fisico dei coniugi, perchè equivarrebbe alla separazione di fatto, almeno *thori*, il che l'A. è primo a non consigliare (n. 791).

Non si può comandare, se non imperfettamente, anche l'allontanamento morale. L'allontanamento morale consiste infatti (prendiamo sempre dal nostro A., n. 305): *a*) nel diminuire la forza dell'occasione, cioè evitare ogni familiarità, conversazioni prolungate ecc.; *b*) nel diminuire la forza della concupiscenza (modestia negli occhi ecc.); *c*) aumentare le forze spirituali di resistenza (preghiera ecc.).

Nel caso di coniugi onanisti non si possono suggerire le prime due categorie di rimedi (è l'A. stesso a dircelo in altri luoghi: cfr. n. 753, 755 ecc.), perchè certi atti sono spesso inevitabili tra sposi (e come altrove abbiamo veduto gli atti imperfetti di lussuria più spinti sarebbero obbligatori e l'A. li consiglia di fatto nei giorni di fecondità [n. 791], per « diminuer la force de la concupiscence! »).

Resta quindi da raccomandare solo la preghiera.

Ora se viene un coniuge onanista, che ha una qualche ragione di evitare di avere dei figli ed assicura di aver pregato, il confessore non può non assolverlo, perchè dovrebbe concludere che quel coniuge, facendo atti onanistici , ha solo materialmente peccato gravemente.

Come ciò si concilia con il decreto della S. Penitenzieria Apostolica, del 10 marzo 1886, che fa obbligo di negare l'assoluzione al penitente onanista, che non dà sufficienti segni di emendazione e con l'appello all'eroismo, a cui occorre in certi casi richiamare i coniugi, come ha ricordato Pio XII nel discorso del 29 ottobre 1951, che pure l'A. — non sappiamo con quanta coerenza — riporta al n. 814?

Conseguentemente alle premesse poste l'A. non può non consigliare al confessore in questi casi un comportamento « compréhensif et indulgent » (n. 810), senza specificare oltre: il che avrebbe importato per lui non piccole difficoltà.

E velatamente, non potendo scusare il peccato sotto l'aspetto oggettivo, poichè troppo chiaro è nel caso l'insegnamento della Chiesa, (manifesto soprattutto nella «Casti connubii»), cerca di smi-

nuirlo sul piano della responsabilità soggettiva, pur non arrivando alle conclusioni estreme di alcuni, secondo cui l'atto onanista nelle sue concrete circostanze sarebbe esente da ogni peccato, almeno mortale (n. 811 b e not. 2).

Così pure cerca svalorizzare la forza di alcuni argomenti di ordine soprannaturale, che si sogliono portare contro gli onanisti, come il richiamo alla fiducia nella Provvidenza. « Cette réponse du confesseur — egli scrive al n. 480 bis — exigerait bien des mises au point, ne serait ce que la distinction entre la confiance en Dieu qui est vertu, et la tentation de Dieu qui est péché. » Non ci pare che sia tentazione di Dio l'abbandonarsi alla sua Provvidenza, sia pure straordinaria, pur di non commettere un peccato.

E sempre in materia di onanismo, l'A. al n. 138, finge il caso di un penitente che, dopo non aver praticato per lungo tempo, viene al tribunale di penitenza in occasione della comunione di un proprio figliuolo e fa una buona confessione. Poi chiede al confessore — ed in maniera da mostrare che non è disposto ad accettare una risposta contraria: « Ho mia moglie che è stata per morire in occasione della nascita dell'ultimo figlio, posso evitare una nuova gravidanza? ».

L'A. consiglia di lasciarlo in buona fede con questa risposta: « Il y a longtemps que vous ne pratiquez plus; je ne m'étonne pas que vous ne soyez plus au courant de tous vos devoirs et dans tous leurs détails. Mais aujourd'hui c'est bien d'avoir liquidé le passé. Revenez vous confesser bientôt et nous reparlerons de tout cela à loisir... En attendant, agissez selon votre conscience. »

A parte che qui la buona fede non pare ci sia — e lasciando stare se il penitente si accontenterà della tortuosa risposta — non mi pare che il confessore possa e debba lasciare nel dubbio l'interrogante.

Per « umanizzare » l'onanismo, scusandolo in certi casi, l'A. cade in altre esagerazioni. Così al numero 771; non si nega che quanto dice l'A. possa essere vero in certi casi estremi: esigendosi cioè l'atto coniugale dalla comparte in certe circostanze (ed esigendosi sia pure per non fare atti di onanismo), si può peccare anche gravemente contro la carità. Ma sono casi estremi, non frequenti.

Così esigere l'atto coniugale da una madre sana, con molti figli (è il caso che l'A. considera in inizio) non è certamente peccato grave contro la carità da parte del marito, quando questi, come padre, fa il possibile per provvedere a questi figli.

L'A. pone con troppa cura l'accento, qui ed altrove (n. 783), sul fatto che avere famiglie numerose non sempre è un bene. Ciò può essere vero, ma perchè insisterci

tanto, quando oggi il pericolo è dal lato opposto?

Così nello stesso n. 783 ci pare una vera esagerazione quanto l'A. dice: « Parfois, il y aurait intérêt à ce que cette recherche (dei tempi agenesiaci) se passe déja avant le mariage ». E' molto meglio che i fidanzati guardino all'ideale della prole, anziché al suo allontanamento.

Al n. 739 tratta del tempo che dovrebbe durare l'atto coniugale e raccomanda di prolungarlo, perchè la soddisfazione tra i coniugi sia vicendevole. Nella descrizione che ne fa sembra preludere allo *amplexus reservatus*. Lascia poi intendere che fare questo atto troppo in fretta, è peccato: « In eodem genere memento citius manducare formam esse gulae ». Il quale paragone non pare che calzi troppo.

Suggerisce infine al confessore di consigliare il prolungarsi dell'atto, pur senza entrare nei particolari. Ci pare un pò difficile conciliare simili suggerimenti con le « Norme » impartite dalla S. Congregazione del S. Uffizio, il 16 maggio 1943, che vietano di istruire il penitente « de natura vel modo, quo vita transmittitur ».

Il libro riporta nella traduzione italiana il Monito del S. Uffizio del 30 giugno 1952, che mancava nella 5ª edizione francese, uscita nello stesso anno 1952.

Nella edizione francese l'A. manifestava le sue preferenze per la liceità dell'atto. L'edizione italiana riporta invece il Decreto e lo fa seguire dal commento fattone da P. Hürth, il quale dice in sostanza che l'atto non si può dire intrinsecamente cattivo in sé, ma spesso lo è a motivo delle circostanze e per mancanza di motivo giustificante. Il che in pratica vuol dire che rarissimamente potrà dirsi lecito.

Nel commento o conclusioni che il traduttore italiano vi aggiunge di proprio, come opinione di altri autori, ci pare che le conclusioni siano più ampie delle premesse. Si veda ad es., la nota 1 a p. 431 (nella traduz. italiana) dove il traduttore sembra dire che a giustificare l'*amplexus reservatus* basterebbe una qualsiasi prescrizione medica, eugenica, economica e sociale, come per l'uso della continenza periodica.

E' ùn po' difficile poi convenire con l'A. sulla bontà di certi consigli, da lui formulati. Ad es. al n. 769: « Comme remède aux tentations d'adultère, vous pourriez indiquer celui-ci: Dès que se présente un désir pour une personne étrangère, pensez aux scènes d'intimité conjugale qui ont marqué davantage votre esprit et votre coeur ».

Ma non ci sarà il pericolo che queste scene fomentino il desiderio di ripeterle sì, ma con la persona verso cui il cuore e il desiderio stanno deviando?

Ci pare dunque che, in vista di una futura edizione, il libro an-

drebbe interamente revisionato, per non propalare in mezzo ai confessori, che non hanno tempo di approfondire le questioni — e quindi sono tentati a fidarsi completamente dei manuali « approvati » per la stampa — e per mezzo dei confessori, in mezzo ai fedeli, delle idee e delle prassi errate e pericolose.

Ci sarebbe anche da osservare se manuali, direttamente fatti per il clero e che hanno per oggetto materie a volte così delicate, come la dottrina del *de sexto decalogi praecepto* siano opportunamente composti in lingua volgare o non sia preferibile la lingua classica dei moralisti, il latino.

PIETRO PALAZZINI

J. B. M. MAYAUD, *L'indissolubilité du mariage, étude historico-canonique,* Strasbourg-Paris, ed. F. X. Le Roux, 1952.

Il secolo passato è stato il secolo del divorzio. Quanto si è detto e scritto dagli spiriti *liberali,* perchè tra le altre *catene,* fosse spezzata anche quella di un matrimonio infelice! La Chiesa dovette porsi in atteggiamento di difesa, dovette limitarsi a ricordare quello che era l'alto significato dell'indissolubilità matrimoniale (perennità dell'unione tra Cristo e la Chiesa); ma la sua azione che aveva trionfato per più di un millennio, prima a correzione dei costumi pagani della famiglia e poi a tutela della sua unità ed indissolubilità, sembrò travolta dalla violenza dell'azione avversaria, che trionfava nelle assemblee legislative e nei codici civili, introducendo il *toccasana* del divorzio in Francia, Belgio, Lussemburgo, Germania, Svizzera, in molti paesi dell'America Centrale e Meridionale ecc. Il divorzio sembrava far parte di quel respiro di libertà, a cui i popoli, si diceva, anelano irresistibilmente.

Libertà! da che cosa? Le parole ovattate della propaganda valevano a nascondere, se non per gli ingenui, di che genere di libertà si trattasse: libertà di venir meno alla virtù, per abbracciare il vizio con la sanzione della legge.

Un secolo di esperienza ha dimostrato a sufficienza che una volta data la stura a questo genere di libertà, non si può più prevedere l'abisso in cui ci si getta. La natura, prima o poi si vendica, quando è sconvolta nelle sue esigenze di ordine.

Dicono qualche cosa le semplici cronache di riviste e giornali mondani, che ironizzano sui divorzi per « mental cruelty »; sui rapidi divorzi, a tempo di primato, di Reno e del Messico; e potrebbero dire molto di più certe statistiche (mantenute piuttosto segrete), di figli di divorziati, votati volonta-

riamente all'abbandono di un genitore con il conseguente urto emotivo, le forti deficienze di educazione, la predisposizione alla criminalità ecc...

Sebbene non disarmino ancora i paladini del divorzio (non certo più in buona fede!), si assiste oggi ad un movimento di ripresa. Toccato il fondo del baratro si torna a guardare al punto di partenza, da cui ci si è volontariamente staccati, alla dottrina dell'indissolubilità, predicata dalla Chiesa. Questa specie di resipiscenza tardiva la si vede anche nella stampa. La letteratura divorzista è piuttosto in ribasso, mentre si fanno sempre più numerose le pubblicazioni illustrative del punto di vista del diritto naturale e della dottrina della Chiesa sull'indissolubilità matrimoniale.

Ma spesso lo si fa un po' superficialmente, sfiorando il problema, più che decisi ad esaurirlo oppure toccando un punto solo del problema (si tenga presente la fioritura di opere e di articoli, del resto molto opportuna, sui famosi passi di Matteo: 5, 32; 19, 9, cosidetti *crux interpretum*).

Al nostro Autore non si può fare certo questo rimprovero, nè di aver fatto solo una rassegna del tema propostosi, nè di essere stato unilaterale. Il suo è un lavoro storico-canonistico, che illustra e sviscera abbondantemente il problema e nello studio approfondito dei testi della S. Scrittura dell'antico e nuovo Testamento, ed in quello degli scritti dei Padri, dei decreti e canoni conciliari, delle lettere e decreti dei Romani Pontefici, delle vicende delle più celebri cause matrimoniali, sottoposte alla S. Sede, della dottrina dei civilisti e canonisti.

Il tutto è esaurientemente documentato da un apparato critico del più alto interesse scientifico, da uno studio diretto delle fonti e dei testi.

Di particolare interesse è il confronto tra la dottrina dei civilisti antichi e moderni (le cui tesi in prevalenza divorziste prevalsero in Francia in qualche Capitolare dei Carolingi, e molto più tardi nell'Assemblea Nazionale Costituente — 20 sett. 1772 — e nelle discussioni alle Camere che portarono alla legge del 27 luglio 1884) e quella dei canonisti, sempre favorevoli all'indissolubilità.

Qua è là è data particolare importanza ad alcuni casi (come quello dell'annullamento del matrimonio di Napoleone e del fratello Gerolamo con Miss Patterson), che interessano prevalentemente (ma non esclusivamente) il pubblico francese: tutto ciò però è fatto senza nulla togliere all'armonia dell'insieme. La risposta di Pio VII sul matrimonio di Gerolamo Napoleone con altri documenti interessanti la Francia e particolarmente quel periodo di assestamento dopo il Concordato Napoleonico, che dava luogo ad una

intricata fioritura di casi matrimoniali, è pubblicata in una prima Appendice.

Ad essa ne tiene dietro una seconda sulle legislazioni civili in materia di divorzio nei vari paesi (la rassegna non è però sufficientemente aggiornata) ed una terza (assai interessante, anche per il suo carattere esotico) sulle legislazioni politico-religiose degli Ebrei e dei Mussulmani, sempre in materia di divorzio.

Non sono prese invece in considerazione le eccezioni all'indissolubilità, considerate dalla Chiesa, che del resto formano istituti a sè stanti.

Il libro può dirsi, senza esagerazione, uno tra i migliori contributi in materia, indispensabile a chiunque vorrà ancora tornare sul problema o vorrà discuterne saggiamente.

PIETRO PALAZZINI

V. CASELLI, *Il registro dello Stato d'anime. Note e commenti al canone 470 § 1 del Codice di diritto canonico,* Roma, Angelo Belardetti editore, Roma 1956, pag. 84.

Qualche mese fa si è chiusa al Laterano la VI Settimana di aggiornamento pastorale (10 - 14 settembre 1956), promossa dal Centro di Orientamento pastorale.

La missione pastorale della Chiesa si incarna in una storia complessa di istituzioni e di idee, di uomini e di fatti, di progresso e di regresso in continua alternativa. E' questa interferenza, a proposito soprattutto di istituzioni parrocchiali, che il Congresso ha cercato di mettere in rilievo, per vedere come la Chiesa si rivela, essa stessa, nella sua opera pastorale e quali sono gli orientamenti da prendere, i mezzi da sviluppare, i pericoli da evitare per la conquista del mondo di oggi.

Si inserisce in questa problematica di così alto interesse il libro che siamo per annunziare, dovuto alla penna elegante di Mons. Virgilio Caselli, Segretario del Vicariato di Roma per gli istituti religiosi femminili e per le scuole, che esce per i tipi del benemerito editore romano Angelo Belardetti.

Il libro è uno studio sul registro dello stato d'anime.

Se sono interessanti i problemi di fondo che riguardano la strategia dell'apostolato, lo studio della guerra di movimento, per dire così, non sono meno interessanti i problemi che riguardano i mezzi tecnici, sia pure sussidiari, dell'apostolato.

Tra questi mezzi tecnici sono da enumerare i dati statistici della popolazione, in mezzo alla quale l'apostolato si svolge. Nella chiesa i dati statistici vengono raccolti sotto un nome, assai significativo: registro dello stato d'anime (*Liber status animarum*).

Nella persona umana ciò che

forma oggetto delle cure della Chiesa, materia della sua competenza è la parte più nobile dell'uomo, l'anima immortale. Nel composto umano, sia pure idealmente, la Chiesa tende all'anima e alla sua vita, e solo per riflesso si occupa dei problemi terreni che interessano il corpo vivificato da quest'anima, che Cristo è venuto a redimere e vuole redenta attraverso la Chiesa.

Il registro dello stato d'anime può presentarsi all'attenzione dello studioso sotto tre aspetti: puramente statistico e pratico, storico e giuridico. Dal punto di vista statistico (oggi la statistica religiosa è uno dei rami della statistica in genere), e dal punto di vista pratico, il registro dello stato d'anime è l'antesignano degli odierni uffici di stato civili o uffici anagrafici in genere. Fu, infatti, per molto tempo considerato, oltre che documento pubblico ecclesiastico, anche vero registro di stato civile, facente fede anche nel foro laico fino ai rivolgimenti provocati dalla rivoluzione francese, che diede vita appunto agli uffici di stato civile.

Dal punto di vista storico, specialmente della storia locale, spesso i registri dello stato d'anime sono gli unici documenti, ad es., per la ricostruzione degli alberi genealogici, dei movimenti della popolazione, della sua consistenza nei vari periodi storici ecc.

Per lo storico sono una delle fonti che sono sempre di utile, quando non sono di indispensabile consultazione.

Ricordo l'intima gioia che personalmente provai il giorno che nell'archivio di una modesta parrocchia di paese, facendo delle ricerche di indole archivistica, mi vennero tra mano i vecchi libri di battesimo e di stato d'anime che mi riportarono di generazione in generazione agli antichi capostipiti delle famiglie originarie del luogo fin oltre il Concilio di Trento.

Certe gioie intime le può comprendere soltanto chi ha la passione della ricerca storica, dei libri e delle carte, per altri solo ammuffiti e polverosi.

L'Autore è tra questi. Sotto l'aspetto giuridico è notevole non solo l'interesse dello studioso di diritto canonico, ma del diritto pubblico in genere, appunto perché, per vario tempo, i registri dello stato di anime acquistarono valore anche nel campo del diritto pubblico, tanto che, come dicevamo, furono considerati, oltre che documenti pubblici ecclesiastici, veri registri di stato civile.

Al Concilio di Trento spetta, come è noto, il merito di aver ordinato la materia dei libri parrocchiali (di cui fa parte anche il *Liber status animarum*) e di aver dettate norme riguardanti i libri dei matrimoni (*Tametsi*) e dei battezati (Sess. XXIV *de ref.*, cap. 1). Ma l'uso di questi libri e dello

stesso libro dello stato di anime, è anteriore e si connette con l'origine e lo sviluppo della vita parrocchiale organizzata, anch'essa per tanti aspetti, da esplorare ancora.

L'Autore, nella scarsezza dei documenti primitivi, si riallaccia, non senza ragione, oltre che all'esempio biblico della registrazione dei membri della tribù di Levi, narrata nel capitolo III del libro dei Numeri (l'importanza degli esempi biblici non è piccola come fonte canonistica), alla famosa lettera di Papa Cornelio a Gabrio, Patriarca di Antiochia (a. 251-253), conservataci da Eusebio (*Hist. eccl.* VI, 43, 7 - 15), che tanta importanza ha anche nella storia della teologia (ad es. per la storia degli ordini sacri).

Qualche altro autore recente (W. F. Fitzgerald, *The parish census and liber status animarum,* Washington 154, p. 14 ss.), si riallaccia ancora ai dittici ecclesiastici, in cui però la registrazione dei nomi era però limitata a quella dei santi, dei vescovi e dei benefattori della Chiesa.

L'aneddotica di censimenti ecclesiastici continua a seguire un filo continuativo, a diventare diritto e storia nell'epoca carolingia con la *matricola* dei *poveri* e più ancora con le prime tracce di visite pastorali, che recano formulari di indagine, ricordateci, tra l'altro, nelle collezioni di Regione da Prum e di Burcardo di Worms, che presupponevano la compilazione, da parte di chi doveva rispondere, d'almeno un elementare stato di anime.

Salvo qualche altro sporadico esempio un po' marginale, la legislazione, in merito alla redazione dello stato d'anime, prende piede, attraverso i Concili locali, per universalizzarsi attraverso il Concilio di Trento.

Tra i tanti meriti di questo grandioso Concilio, che giganteggia sempre più nella storia religiosa e civile, man mano che ce ne allontaniamo nei secoli, c'è anche questo, di aver accumulato tesori per le scienze diplomatiche, archivistiche e statistiche.

Recentemente uno studioso, lo Hoffmann, ha messo in risalto questo aspetto, attraverso lo studio dettagliato della legislazione tridentina in materia e del suo influsso nell'organizzazione archivistica posteriore (H.L. Hoffmann, *De influxu Concilii Tridentini in archiva ecclesiastica,* in *Apollinaris,* 20 (1947) 242 - 263).

Il nostro Autore, a sua volta, ha illustrato, in particolare, l'importanza della legislazione tridentina in merito al *Liber status animarum,* anche se il Concilio si è fermato solo a raccomandarlo, senza prescriverne in maniera assoluta la compilazione; ciò che fece per altri due libri. Sulla stessa linea si collocherà più tardi anche il *Rituale Romanum,* e finalmente il Codice (can. 470 § 1), che ci parla

del libro dei battezzati, dei cresimati, dei defunti, dei matrimoni e *de statu animarum;* la compilazione di quest'ultimo, però, resta tuttora non rigorosamente imposto, come quello degli altri, anche se si prescrive che venga curata dal parroco nei limiti del possibile.

L'Autore ci fa ancora vedere come la legislazione particolare (cita soprattutto gli esempi di Roma e Milano) si sia in questo campo spinta più innanzi, rendendo obbligatoria la compilazione dello stato d'anime e determinandone i criteri.

Felice risultato di queste norme fu tra l'altro: l'arricchimento con nuovi libri, degli archivi ecclesiastici, ed in Roma dell'archivio del *Vicariatus Urbis,* che oggi ha sede presso la Basilica di S. Pietro e che resta uno dei tesori ancora in gran parte inesplorato del materiale archivistico ecclesiastico di Roma.

Ma lo studio del nostro Autore, anche se ha un carattere prevalentemente storico, non è solo storico. L'Autore fa anche un accurato esame e commento del can. 470 § 1 e del motivo determinante delle norme giuridiche: « debet parochus... suas oves cognoscere », scendendo ancora sul terreno pratico con moduli di registri additati al lettore, orientamenti pratici suggeriti alla luce della più moderna scienza statistica, della sociologia religiosa, della pratica pastorale. Ci offre perfino dei raffronti con la prassi della Chiesa Orientale.

Si sente subito qui che l'Autore parla *ex abundantia cordis,* rivivendo una propria esperienza personale. L'Autore infatti proviene dalla vita parrocchiale ed ha avuto per anni la cura di una di quelle grandi parrocchie di Roma, che sono più che una diocesi, in fase di prima organizzazione. Uno dei suoi primi problemi fu quello di compilare il primo registro di stato d'anime, per 40.000 o 50.000 abitanti. Una vera impresa, per chi conosce la modestia dei mezzi tecnici ed economici che un parroco, purtroppo, può avere a disposizione. Nello sforzo che avrà dovuto affrontare il nostro Autore avrà sentito tutto il peso, ma insieme anche tutta l'importanza di un simile lavoro, che mette in mano del parroco il materiale umano, su cui deve lavorare. *Cognosco oves meas!* E' una prima conoscenza matematica, astratta, quantitativa, fredda quanto si vuole, ma è una conoscenza basilare.

L'esperienza del parroco di ieri è messa oggi a disposizione del lettore, che si sente così doppiamente indirizzato dallo studioso teorico e dal pastore di anime in azione.

Per gli studiosi di cose romane, oltre tutto, c'è anche il sapore dell'interesse della storia minuta di Roma.

Mons. Caselli è ormai una per-

sona ben nota per queste indagini sulla storia episodica di Roma.

La storia di Roma è una scatola cinese, la quale non ha mai fine. E' una miniera nella quale ci sono i grossi blocchi; ma ci sono ancora polvere aurea e chicchi d'oro, che, pur nel loro quantitativo minimo, hanno non trascurabile valore e alle grandi pagine di storia dànno la vivezza dell'episodio.

Mons. Caselli è uno specialista in materia e quest'ultimo suo libro ne è una conferma.

Ci auguriamo che non si arresti nelle sue indagini. La compilazione della storia di uno dei libri parrocchiali, deve incoraggiarlo a studiare, ad uno ad uno, tutti gli altri.

PIETRO PALAZZINI

6. Theologia spiritualis

G. M. Perrin, *La Verginità cristiana* (Emmaus - Collana di spiritualità diretta da Don Luigi Tirelli), ed. A.R.E.S., Roma 1956, pag. XII-281 (trad. ital. di N. Piscicelli), L. 700.

E' germogliata senza rumore, proprio come una pianta di rose, questa Collana ascetica in lingua italiana « *Emmaus* », che in tre anni ha lanciato sul mercato librario sei splendidi volumi di sapienza divina: *Cammino e S. Rosario* di J. M. Escrivà, *Il valore divino nell'umano* di J. Urteaga Loidi; *Difficoltà nella orazione mentale* e *Questo tremendo amore* di E. Boylan; ultimo, la perla di cui parlavamo: *La verginità cristiana* di G. M. Perrin.

Il lancio librario è volutamente chiassoso; paga il suo debito alla pubblicità, come qualsiasi altro lancio di prodotti ben più materiali.

I giovani creatori di questa collana, — il direttore stesso Don Luigi Tirelli è un giovanissimo professore, — hanno invece offerto al pubblico italiano questo promettente florilegio di alto valore spirituale, quasi in punta di piedi, con la delicatezza che esige il materiale trattato, felpato di delicate attenzioni per l'anima, dirette a modellarla sull'ideale divino nel nascondimento dell'umiltà.

E' giunta però l'ora che se ne parli un poco, se non altro, perchè le anime che vanno in cerca di nutrimento sano, sappiano dove trovarlo: un nutrimento sostanzioso, modellato sulla più pura e tradizionale dottrina ascetica, presentata ai lettori di oggi con quei moderni accorgimenti e con quella

freschezza di lingua, di cui è bene sia rivestita anche la parola di Dio, perchè, anche esternamente appaia in tutta la sua attrattiva.

Il pubblico italiano, che s'interessa a questo genere di opere — e dovrebbe essere tutto il pubblico italiano cattolico, perchè la vocazione alla perfezione è di tutti — non è stato sempre ben servito dalla editoria italiana o almeno non lo è stato a sufficienza.

La produzione più massiccia a cui gli è dato attingere è ancora costituita dalle opere ascetiche di S. Alfonso M. de Liguori, presentate ancora con le stesse dizioni linguistiche antiquate, che uscirono dalla penna dell'autore due secoli fa. Ciò non invoglia a leggere, se non i più diligenti, oppure coloro che, oltre la scorza esterna, hanno già appreso a gustare la sostanza di una dottrina, che si impone da sè.

Offrire al pubblico italiano una produzione più varia, raccolta un po' dovunque dai più svariati autori; saggi adattati alla mentalità dell'uomo di oggi, che si raccomandino anche per la loro forma linguistica e la stessa veste tipografica, è un grande sussidio per gli uomini del nostro tempo.

A parlare di questa collezione di collana di scritti ascetici ci fornisce occasione l'ultima opera stampata, che tratta di un argomento, oggetto ancor oggi di vivaci dispute e, più che di dispute, di deformazioni lanciate in buona o in mala fede per presentare questo stato di vita come innaturale, irreale, antisociale ed improduttivo nell'ordine naturale e perfino in quello soprannaturale.

Queste false, insidiose o almeno unilaterali presentazioni hanno pure richiamato l'attenzione del magistero ecclesiastico, che si è espresso ancora una volta con la splendida Enciclica del Pastore Angelico: *Sacra Virginitas* (25 marzo 1954).

Il libro che stiamo esaminando la riporta interamente, e non era possibile fare altrimenti, di fronte ad un monumento così insigne che chiude definitivamente l'adito in campo cattolico a qualsiasi controversia relativa al soggetto.

Il libro ricalca, tra gli altri, alcuni aspetti particolari del tema, che interessano l'uomo moderno: l'attualità di un simile tema, la verginità ed il suo valore sociale.

« La verginità è tema attualissimo, scrive Giambattista Torello, nella prefazione al libro, in questo mondo che si crede ipersessuale ed ipersessualizzato ». Parrebbe un paradosso ed è invece una grande verità che l'esperienza approfondita delle anime conferma ogni giorno più a nostro conforto e sollievo.

La verginità è anche tema molto attuale, perchè in questo mondo, ebbro per così dire di problemi sociali, si mostra, anziché un esularsi dalla vita, una consacrazione alla vita degli altri, dopo di

essere stata una consacrazione a Dio. Chi consacra infatti a Cristo se stesso ed il suo corpo con un amore totale ed esclusivo, si stacca, è vero, da ogni affetto coniugale, paterno o materno, preferisce essere di nessuno, non legando a sè nessuno con amore particolare, fa il vuoto nel suo cuore: solo e solitario in mezzo agli uomini.

Ma questa solitudine non è frutto di egoismo o di assenteismo; il cuore si distacca per unirsi e dedicarsi tutto ed indiviso ad uno solo, Dio; ma da Dio poi ritorna, non per arrestarsi ad una sola anima, ma per dirigersi a tutte quelle che può abbracciare nell'impeto della carità divina.

Basta un po' scorrere la letteratura ascetica cristiana in materia e le opere polemiche che le deformazioni di avversari o malaccorti prestatori hanno provocato, per convincersi.

Già S. Paolo raccomandava la verginità come la condizione migliore, poichè rende l'uomo più libero interiormente di consacrare tutti i suoi sensi a Dio, « di cercare quello che è di Dio » nella vita terrena.

Appunto per servire ed appartenere a Cristo con unanime energia dello spirito, tante persone della Chiesa primitiva e dei tempi successivi scelsero lo stato del celibato. Per appartenere e servire a Cristo i membri di Ordini, Congregazioni ed Istituti religiosi si consacrano ancor oggi con i loro voti. Per il servizio indiviso a Cristo, il sacerdote si assume i doveri del suddiaconato.

Del resto già in tempi pre-cristiani era viva una lontana idea dei rapporti fra consacrazione a Dio e celibato, quando al sacerdote ebraico veniva richiesta la continenza durante le settimane del suo servizio nel tempio, e quando nella Roma pagana-antica vergini venivano scelte al servizio divino, quali vestali.

E i motivi sociali, anche con la rinuncia al matrimonio ed alla famiglia non sono esclusi nel celibato religiosamente e nettamente inteso. Sono anzi approfonditi e riuniti in un ideale che li sovrasta e li supera. Uno psicologo e psichiatra, il Bally, ebbe a dire una volta che per il bene della comunità è necessario che esistano persone sacerdotali, che prima con la loro rinuncia abbandonino la comunità, per stabilirsi completamente su una terra dell'aldilà, per poi dall'aldilà poter riportare alla comunità più abbondanti benedizioni di Dio.

Un antico proverbio dice: *Totus est proximi, qui totus est Crucifixi*: al prossimo si consacra totalmente chi si consacra completamente al Crocifisso. Chi cerca realmente con tutte le forze Cristo, il capo dell'umanità trova in lui « il corpo di Cristo », la comunità dei fedeli, degli appartenenti alla sua Chiesa.

Le basi più profonde e solide di ogni comunità si trovano infatti soltanto nell'eterno, nel prototipo trinitario di ogni comunità.

E' opportuno sottolinearlo. La verginità « sacra », intesa cioè nel suo significato cattolico, non vuol dire soltanto l'astensione legale e corporale dal matrimonio. Importante non è questo lato negativo, ma l'altro positivo, cioè lo scopo del celibato, che può comprendersi nella dossologia liturgica: « *per Ipsum, cum Ipso et in Ipso* ».

Dietro l'ideale dell'amore, che si dona e si offre disinteressatamente, potrà rimanere la limitatezza umana. Finchè però una persona continua sempre nel celibato e nella verginità, liberamente voluti, a lottare per l'amore per cui si sacrifica, lavora ulteriormente all'opera d'arte di una vita, nella quale il primato di amore creatore supera ogni ricerca di sé, vince ogni egoismo.

Esistono forme fallite della vita verginale celibe. Queste forme fallite possono in parte aver dato luogo alle obiezioni contro il messaggio di Cristo sulla vita verginale. Ma è forse giusto respingere ideali pieni di energia, perchè persone ammalate li praticano in modo morboso?

In una vita celibe, liberamente scelta e per motivi religiosi, non è questione di anime umane interiormente vuote, rassegnate soltanto nei confronti della vita. E' piuttosto l'atto di persone, la cui anima è interiormente piena di un amore forte ed elevato e di ideali di grande portata.

Dove il celibato è sentito soltanto come un'amara costrizione, dove anzi nasce soltanto da egoismo calcolatore, manca all'opera della vita, quel grande senso interiore, che dovrebbe risplendere in essa: manca « il primato di amore creatore » ed il carattere, la personalità intristisce e diventa più o meno storpia.

Ma quando Cristo e la Chiesa invitano allo stato di vita celibe, si rivolgono a persone fisicamente e psichicamente normali. Non pensano ad individui morbosamente privi di impulsi o inclinazioni, ma a persone capaci di rinuncia e pronte ad impegnarsi completamente per valori superiori. Il lavoro su questa opera di arte della nostra vita non deve però, secondo il desiderio di Cristo e della Chiesa, consistere in un costante atteggiamento pauroso o in inibizioni. La Chiesa è insufficientemente vicina alla vita per saper quali grandi ideali della vita possono anche essere esposti a caricature o messi in pericolo, ed esige perciò che si protegga il proprio ideale con intelligente prudenza e che ci si assicuri dell'assistenza della grazia divina. Non si arriva ad una perfezione che sa dell'angelico, se non con molto sforzo, per una maggiore grazia del Signore ed a gradi; come non si conserva, se non mantenendosi in una

atmosfera spirituale adatta alle altezze.

I non credenti hanno voluto bollare la libera scelta della vita verginale e di celibato, come qualche cosa di fondamentalmente morboso, errato, neurotico. Si tratterebbe soltanto di un eccesso di supercompensazione di sentimento d'inferiorità di una persona che nella vita sarebbe rimasta indietro oppure soltanto di una forma più raffinata di un istinto sessuale, mascherantesi socialmente o religiosamente. A sostegno e prova indicano il linguaggio di alcuni mistici, che descrivevano la loro vicinanza a Dio in quadri e confronti con la vita amorosa dell'uomo.

Un eminente psicologo parigino, Georges Dumas, ne ha riso a ragione ed ha detto: — Allora si dovrebbe anche spiegare ogni ricerca di sapere come camuffato vizio del bere, perchè gli uomini parlano, nel loro modo immaginario di esprimersi, anche di sete di sapere, di sete inestinguibile.

Esiste una pseudo-mistica, nella quale persone isteriche, ingannando altri e sè stessi, danno ad intendere a sè e ad altri di possedere una particolare vicinanza a Dio, mentre in realtà cercano ben altro. Forme errate possono anche sorgere là, dove una predisposizione morbosa psicopatica condiziona uno sviluppo sbagliato dell'anima. Ma è giusto condannare l'arte di coltivare i fiori, perchè qualche giardiniere è negligente o incapace e lascia crescere nel suo giardino le male erbe?

Che esistano bugiardi non dimostra però che non esistano persone veritiere, e se esiste una mistica apparente, falsa, ad intonazione sessuale, ciò non esclude affatto un'autentica e vera « unione mistica con Dio », che del resto non è cosa proprio di tutti i giorni. La vita dei veri mistici si distingue, perchè è una vita piena di gravissimi sacrifici, di eroico e lieto disinteresse, di amore veramente creatore e che si dona: qualche cosa di completamente differente dalla vita di fantastici isterici.

Si è anche detto e scritto essere incomprensibile che persone giovani si consacrino alla vita celibe e verginale. L'offerta avviene, si continua a dire, in un ambiente o in una età, in cui i giovani non saprebbero neanche di quante cose ancora si gravano, come se le più grandi decisioni della vita (professione, matrimonio ecc.) non si prendessero in questa età. Chi poi più avanti nella vita vien meno al proprio ideale, è umano che vada in cerca di pretesti per scusarsi di fronte a sè stesso, prima ancora che dinanzi agli altri. Ma non è da questi ripensamenti interessati che si possa giudicare tutto un sistema, che ha retto all'urto dei secoli.

La Chiesa con grande severità chiede che una tale consacrazione

della vita si compia soltanto in piena libertà, fuori di ogni costrizione qualsiasi. Inoltre esige molto energicamente che ciascuno si esamini prima di tale atto.

Ma si condanna forse la volontà d'impegno di un giovane, che vuole divenire ufficiale, consacrare tutte le sue forze alla protezione della patria; lo si condanna, dico, perchè fa ciò senza conoscere già per esperienza personale tutte le orribili sofferenze di una guerra? E da un professionista, da un ingegnere, da un medico, si esige ad es. la conoscenza di tutti gli impedimenti che un giorno potrebbero sorgere per la sua professione, prima di permettergli la scelta della stessa professione?

E' forse da condannarsi che gli sposi facciano all'altare il loro giuramento di fedeltà per la vita, senza poter conoscere in precedenza tutto ciò che li attende di eventualmente gravoso nella loro vita in due? Si può con verità affermare che non esiste una vita feconda e creatrice di valori, senza che per essa si debba affrontare il « rischio » della vita medesima.

La vita-rischio dello stato verginale esige un procedente intelligente esame di se stesso, suffragato dal giudizio del proprio direttore o confessore e, qualche volta, da quello del medico; quando, però, con questi mezzi prudenziali, un giovane ha esaminato onestamente il suo comportamento nelle lotte degli anni del suo sviluppo, può iniziare per Cristo il viaggio della vita; liberamente osando e confidando nella grazia di Cristo.

Il lancio, che è stato fatto con la cost. *Provida mater Ecclesia* (1947) degli Istituti secolari, ha dimostrato come sia possibile la predilezione e la pratica della castità perfetta anche da parte di gente che non vive rinchiusa nei conventi, ma è spesa in mezzo al mondo ed esercita una qualsiasi professione, comune alla massa degli uomini. Il cerchio di coloro che si elevano sopra la carne, perchè appassionati di Dio e dei fratelli, si viene allargando, via via che gli anni di esperienza passano, anzichè restringersi.

Quasi a correggere questo presunto difetto di esperienza, gli pseudo-maestri di cui stavamo parlando, suggeriscono che la scelta sia preceduta da esperienze di vita libera, cioè senza troppi freni, nepure di ordine morale e da illuminazioni o iniziazioni, che varchino la barriera del pudore istinto e virtù.

Si esige così dall'uomo e dalla donna un comportamento appena concepibile, se non esistessero le conseguenze del peccato originale. Si formano frasi come questa « per il puro tutto è puro », per distruggere nel puro la sua purezza. La distruzione della delicatezza naturale, del vero pudore e del profondo rispetto dei sacri misteri della creazione non è certamente un valore di vita e non serve alla

costruzione di una vita felice, tanto meno alla precedenza dell'amore creatore rispetto all'egoismo. Essa serve piuttosto a una valutazione opposta di valori, nella quale la delicatezza viene bollata di ridicolo e ciò che è volgare decantato come naturalezza sana e nobile.

Quando un giovane si consacra nel suddiaconato alla vita del celibato sacerdotale, la Chiesa gli mette in mano il suo breviario, affinchè la sua mente sia piena dei grandi e nobili pensieri del Signore. La Chiesa conduce tutte le persone giovani ai sacramenti della cresima e dell'eucarestia, poichè la vita individuale e collettiva ha bisogno di preghiera per attirare la grazia di Dio. All'infuori delle anormalità fisiche e psichiche, di cui si è già detto, possono sorgere forme sbagliate di vita verginale, soltanto quando un uomo od una donna trascurano nella sua limitatezza il senso più profondo e delicato di tale vita, la indivisibile appartenenza a Cristo ed in Cristo al prossimo.

Ma l'ascetismo cristiano che trova nello stato verginale il suo terreno più favorevole, non è una buddistica ebbrezza di dissolvimento, una avversione insuperabile agli affetti coniugali, una disistima verso la donna, considerata soltanto come occasione e fonte di peccato. Chi l'intendesse così, sarebbe fuori strada, come sarebbe fuori strada chi, guardando con malcelata tolleranza le nozze, contrapponesse lo stato di verginità, il celibato ecclesiastico, la vita religiosa al matrimonio, come un atto di perfezione, opposto ad uno stato quasi di colpa. La Chiesa ha avuto anche di questi eretici, e tali li ha considerati, cioè interpreti falsi della sua dottrina: la verginità non è un mezzo necessario, ma solo utilissimo alla perfezione cristiana.

Nessuna religione è così rispettosa delle sane esigenze della natura umana, come la religione cristiana. Il celibato, lo stato verginale è di per sé una condizione del corpo; per vitalizzarla occorre darle un'anima. E l'anima è ancora l'amore. Meno amore umano e più amore divino nel cuore di chi si consacra alla verginità. Altrimenti non sarà capace di rimanere sul suo piedistallo e subirà le vertigini della colpa. Più amore divino, che si sviluppi in atti più intensi di religione e di carità del prossimo.

Abbiamo forse troppo divagato, anticipando quanto ciascuno potrà leggere nell'opera da noi segnalata, molto meglio esposto di quanto non sia stato fatto qui, tanto più che nel libro che la Collana ascetica « Emmaus » ci offre non è solo il Perrin a parlarci. C'è un maestro del valore di S. Agostino, di cui è riportato in traduzione italiana il *Trattato della santa verginità* (pagg. 141 - 208). C'è lo stesso Sommo Ponte-

fice che parla con la sua già ricordata enciclica *Sacra Virginitas,* che ci è presentata nella traduzione italiana (pagg. 209 - 252).

C'è la voce eloquente della Liturgia con la traduzione italiana del *De consacratione virginum* del Pontefice Romano, preceduto da una breve introduzione, che serve di commento (pagg. 253 - 276).

Il tutto è vivificato dalla spigliata presentazione di G. Torello, ricca di osservazioni psicologiche, pedagogiche, mediche ed ascetiche. Una vera perla dunque: l'immagine non è affatto forzata.

Ed è confortante di fronte ad un dilagare di immoralità, á cui paga il suo triste contributo una gran parte della letteratura cosiddetta piccante, dell'arte chiamata eufemisticamente libera, del lavoro umano degradato, perchè rivolto unicamente a servire a forme di vita edonistica, è confortante additare un libro, che per fortuna non rimarrà isolato — la stessa Collana ascetica, già così bene avviata ne è garanzia — un libro che addita alle anime le altezze di chi vive nel corpo, senza assecondarne i piaceri. Si prova la gioia, che forse sperimenta la guida alpina, quando ai novellini della montagna addita, come visione di incanto, il biancore delle vette, baciate dal sole.

GIUSEPPE PALAZZINI

D. BERTETTO, *L'Immacolata e S. Giovanni Bosco*, Società Editrice Internazionale, Torino 1955, pp. 117, prezzo L. 500.

E' il quarto dei volumi pubblicati a cura dell'Accademia Mariana Salesiana. L'interessante studio costituisce un prezioso contributo alla conoscenza della pietà mariana del Santo dei giovani. Col proposito di « determinare il posto che l'Immacolata ha avuto nella vita spirituale ed apostolica » del Santo, la sintesi del Bertetto « illumina la ragionevolezza del fatto che mentre nell'interno del Santuario (a Valdocco) i fedeli venerano l'icone dell'Ausiliatrice, dal culmine esterno di esso si erga benedicente la monumentale figura dell'Immacolata » (p. VII).

Infatti la Vergine, invocata sotto il titolo di Immacolata, ha per il cuore del Santo Apostolico lo stesso fremito d'amore che invocata come Ausiliatrice dei Cristiani. Questo titolo « non succede a quello, sibbene lo integra e lo completa » (p. 111).

L'Autore, con lucida e documentata esposizione, fa risaltare come la devozione all'Immacolata Concezione di Maria fu quasi un frutto spontaneo della formazione di S. Giovanni Bosco: la formazione del Seminario di Chieri e del Convitto Ecclesiastico di Torino ove tale devozione era fervente; di un clima: il clima spirituale del tempo che preparava e vedeva la defi-

nizione del dogma dell'Immacolata Concezione; di una missione infine: la missione cui era destinato di trasformare nei giovani il culto e la pratica della purezza.

E la Vergine Immacolata non mancò di « legare al Suo nome ed alla Sua festa l'inizio e le tappe più significative dello sviluppo dell'opera del Santo » (p. 110). L'8 Dicembre, festa dell'Immacolata, segna le date più care al cuore di D. Bosco. Nel 1841 segna l'inizio dell'Oratorio; nel 1847 l'apertura del secondo Oratorio e così via via fino all'ultima opera da Lui voluta a Liegi — una scuola professionale — nel 1887. Ed attorno a questa data graviterà vorrei dire tutta la pietà mariana del Santo, dei suoi figli, dei suoi giovani, tra i quali spicca la figura angelica di San Domenico Savio.

Se nell'ultimo ventennio della vita dell'apostolo dei giovani, si accentua la devozione all'Ausiliatrice, è perchè la Vergine Immacolata si era rivelata in modo sempre più luminoso ed efficace l'Ausiliatrice di D. Bosco, delle sue istituzioni, dei suoi giovani e della Chiesa in generale. Per cui « Immacolata Ausiliatrice » diviene la formula che spiega bene « nei suoi elementi più caratteristici il contenuto dottrinale e le manifestazioni pratiche della devozione mariana di S. G. Bosco e dei suoi figli spirituali » (p. 111). Immacolata: richiama « il singolare privilegio personale che distingue la Madre di Dio da tutte le altre donne; Ausiliatrice: richiama la missione sociale della Corredentrice a presidio del Corpo Mistico di Gesù Cristo e ad ausilio dei singoli membri del medesimo » (p. VII).

Il libro unisce alla bella veste tipografica, l'attrattiva della storia e il fascino della santità di un S. G. Bosco: privilegi che da sè raccomandano l'opera e sono garanzia del suo successo, che auguriamo di cuore essere grande.

ERMANNO LIZZI

7. Theologia protestantica

HANS GRASS, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin,* Bertelsmann, Güterlsloh, 1954, pp. 285; pr. DM 24.

Il libro è diviso in due parti: una generica e sistematica esposizione della dottrina eucaristica di Lutero e una breve storia della lotta contro i « sacramentari » formano l'oggetto della prima parte; alla reale presenza nella dottrina di Calvino è dedicata la seconda parte. Una breve conclusione cerca di mettere in evidenza i difetti e i vantaggi di queste due concezioni. Un'ampia rassegna biblio-

grafica conclude questo interessante libro.

L'Autore, acattolico, non osa decidere quale di queste due concezioni sia più vicina alla verità rivelata, ma mette soltanto in evidenza i punti solidi e deboli di ciascuna concezione. Nella dottrina di Lutero, l'Autore trova chiaramente difesa la verità della reale presenza eucaristica, ma questo vantaggio è oscurato dall'affermazione, che soltanto la sostanza del Corpo di Cristo è presente nel pane. L'Autore stesso, basandosi sulla cristologia di Lutero (ubiquismo!), cerca di salvare, nella dottrina luterana, la presenza personale eucaristica di Cristo nell'azione della Cena. Ma non nasconde le difficoltà interne, specialmente se si prende in considerazione il fatto che Lutero negò la concomitanza.

Nella dottrina di Calvino, l'Autore apprezza l'accento posto sulla attività personale di Cristo nella Cena. Ma questa « personale presenza » di Cristo svanisce pienamente sia per l'affermazione, che nella Cena è presente soltanto la virtù della sostanza della persona di Cristo, sia per la concezione troppo artificiale della « manducazione spirituale », la quale esclude ogni contatto diretto con la persona di Cristo.

Molto interessanti sono i capitoli, dov'è studiata la relazione tra l'ubiquismo di Lutero e la reale presenza, la concezione della « unione sacramentale » di Cristo con la sostanza del pane, l'importanza decisiva della Parola nella costituzione e nell'applicazione della Cena. Con copia di citazioni, l'Autore dimostra che l'*extra usum* di Lutero equivale all'*extra institutionem Christi* e che quindi Cristo è presente, secondo il Lutero, dalla consacrazione fino alla comunione. Il sintetico quadro storico-dottrinale della lotta di Lutero con i « sacramentari » è di una grande perspicuità. Non meno interessante è l'elaborazione sistematica della concezione della manducazione spirituale di Calvino, inserita nel quadro generale della dottrina sacramentale del « riformatore ».

Come sistematica elaborazione della dottrina sulla presenza reale in Lutero e in Calvino, quest'opera è di valore: chiara e omogenea nella esposizione, sincera nel mostrare le difficoltà interne, oggettiva nei giudizi e, specialmente, ricca nella documentazione. Un certo scetticismo nell'affermare la impossibilità di trovare la vera dottrina eucaristica sminuisce alquanto il valore dell'opera. Si scusano facilmente alcune inesattezze riguardanti la teologia cattolica p. e. a p. 88, n. 1: S. Tommaso avrebbe difeso la dottrina della « riproduzione » del Corpo di Cristo.

VLADIMIRO BOUBLIK

PROF. D. RUD. HERMANN, *Zu Luthers Lehre von Sünde und Rechtfertigung*, Mohr, Tübingen, 1952, pp. 67; pr. DM 3, 80.

L'Autore si propone di mettere in evidenza la vitalità sempre permanente di alcuni aspetti della dottrina di Lutero sul peccato e sulla giustificazione. L'argomentazione dell'A. è semplice: il senso della colpa, il desiderio della liberazione..., problemi così urgentemente presenti nell'uomo moderno, sono anche problemi sentiti da Lutero. E perciò « la profondità della dottrina di Lutero ha qualche cosa di comune con la profondità del cielo e del mare, alla quale nessuna tempesta può nuocere ».

Nella terminologia moderna dell'Autore appare in tutta la freschezza l'influsso della coscienza religiosa di Lutero alla formazione della sua dottrina teologica. La relazione della dottrina di Lutero con alcune correnti del pensiero moderno è ammessa anche da molti studiosi. Ma siccome Lutero parlava da teologo, rimane ancora a dimostrare, se la profondità psicologica della sua dottrina corrisponda alla profondità ontologica della verità rivelata.

VLADIMIRO BOUBLIK

NUNTIA

I - Die 8 septembris A.D. 1957 quinquagesimus expletur annus a quo Sanctus Pius X Litteras Encyclicas *Pascendi dominici gregis,* doctrina, fama, opportunitale praestantes edidit.

Nostrum erit insigne hoc Sedis Apostolicae documentum illustrare eiusque perennem valorem vindicare.

E.mus Cad. Protector Josephus Pizzardo omnes Academiae socios, quippe qui fidei tutelam integritatemque maxime curare tenetur, hortatur ut suam velint operam conferre, consilio scriptisque, ad fasciculum « Divinitas » concinnandum, qui Sanctissimae Pii Papae X memoriae non sit indignum.

II - Juxta communem exegetarum opinionem anno Domini 57 - 58 S. Paulus scripsit epistolam ad Romanos, quae argumentorum multitudine atque granditate summum sibi vindicat momentum in theologia catholica.

Nostra Academia, quae inde ob origine Doctoris gentium patrocinio gloriabatur, auctoritate E.mi Domini D. Josephi S.R.E. Card. Pizzardo mense octobri annum paulinum - romanum inchoabit, ut tanti eventus digna recolatur memoria.

Quamobrem publici iuri fiet fasciculus « Divinitas » dissertationibus constans, quae eamdem ad Romanos epistolam explanent atque illustrent.

Omnes Academia socii, praesertim rerum biblicarum cultores, enixe rogantur ut aliquid conferre velint ad finem nobis praestitutum feliciter assequendum.

Antonius Piolanti, *Praelatus a secretis.*

Mons. PIETRO PARENTE
Arcivescovo di Perugia

TEOLOGIA VIVA

I - NEL MISTERO DI CRISTO

SOMMARIO

Cristo nela vita: La Teòlogia nella luce di Cristo — Il Verbo — E il Verbo si fece carne e abitò fra noi — La coscienza psicologica di Cristo — Il mistero della salvezza — Il dolore dell'Uomo-Dio — Il Sacerdozio di Gesù Cristo — La preghiera di Gesù — L'ascensione e il potere regale di Gesù Cristo — Il cuore dell'Uomo-Dio.

Cristo nel pensiero: L'egemonia dinamica della persona — L'Autonomia dell'Io umano di Cristo? — In tema di Cristologia psicologica — Valore storico-dottrinale del Concilio di Calcedonia nella luce dell'Enc. « Sempiternus Rex » di Pio XII — Unità ontologica e psicologica dell'Uomo-Dio — Echi della controversia sull'unità ontologica e psicologica di Cristo — Una riabilitazione di Teodoro Mopsuesteno — Uso e significato del θεοκίνητος nella controversia monotelitica — I due Adami e la nostra solidarietà con loro — L'uomo tutto e l'uomo nulla secondo Cristo e l'Anticristo — L'Incarnazione del Verbo e le istanze esistenzialistiche — A proposito della scienza di Cristo.

II - DIO E I PROBLEMI DELL' UOMO

SOMMARIO

Dalla Trinità alla Chiesa: Il mistero della S.ma Trinità — Il Verbo Divino — Le missioni cattoliche nella luce della Processione del Verbo — La mirabile conversione eucaristica — La socialità e il Corpo Mistico — L'Eucaristia causa della pace della Chiesa.

Dall'uomo a Dio: Il più tragico divorzio — Quid re valeat humana de Deo cognitio sec. S. Thomam — La 5ª via di S. Tommaso: significato e valore — Il desiderio naturale di Dio — Causalità divina e libertà umana — Il problema dell'atto di fede — S. Tommaso e la recente psicologia della fede — La teologia patristica della fede e il testo di Isaia 7, 9 — La possibilità dell'atto di fede negli infedeli — Il primato dell'amore e S. Tommaso d'Aquino.

Tra Dio e l'uomo: L'Immacolata nelle armonie dei privilegi mariani — Intermezzo napoletano nei preparativi per la definizione del dogma dell'Immacolata — La giustificazione teologica della definizione dogmatica dell'Assunzione — La Bolla « Ineffabilis » e la Costituzione « Munificentissimus » — Legittimità del culto del Cuore Immacolato di Maria.

Oltre la ragione: La « relatio quaedam » a cui S. Tommaso riduce la creazione — Rapporto tra partecipazione e causalità in S. Tommaso — Il male secondo la dottrina di S. Tommaso — Verità e libertà — Struttura e significato dell'Enc. « Humani generis » — Libertà scolastica e laicismo — S. Lorenzo da Brindisi teologo — Il vero volto di Kierkegaard — Valore e continuità della cultura.

Due volumi *di pagine* 496 + 668 . . . . L. 6.000

ANGELO BELARDETTI EDITORE ROMA
VIA DELLA CONCILIAZIONE, 4 a-b-c- - PALAZZO PIO